Collection **Ouverture philosophique**
dirigée par Dominique Chateau et Bruno Péquignot

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.
Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions qu'elles soient le fait de philosophes "professionnels" ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou… polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Gérard NAMER, *Le contretemps démocratique,* 2002.
Arnaud DEWALQUE, *Heidegger et la question de la chose,* 2002.
Howard HAIR, *Pourquoi l'éthique ?La voie du bonheur selon Aristote*, 2003.
Pascal DAVID et Bernard MABILLE (sous la dir.), *Une pensée singulière – Hommage à Jean-François Marquet*, 2003.
Vanessa ROUSSEAU, *L'Alimentation et la différentiation des sexes*, 2003.
Zoran JANKOVIC, *Au-delà du signe : Gadamer et Derrida. Le dépassement herméneutique et déconstructiviste du* Dasein *?*, 2003.
Salomon OFMAN, *Pensée et rationnel*, 2003.
Robert FOREST, *Critique de la raison linguistique*, 2003.
Dominique MASSONAUD, *Courbet scandale, Mythe de la rupture et modernité*, 2003.
Essam SAFTY, *La Psyché humaine*, 2003.
Jean BARDY, *Regard sur « l'évolution créatrice »*, 2003
Pierre Taminiaux, *« Surmodernités : entre rêve et technique »*, 2003
Andrée CATRYSSE, *Les Grecs et la vieillesse, d'Homère à Épicure*, 2003
Régine KAMINSKI, *Genèse du logique dans la Phénoménologie transcendantale de Husserl*, 2003.
Thomas PAINE, *Le siècle de la raison*, 2003.
Romain LAUFER, Armand Hatchuel (coordonné par), *Le libéralisme : l'innovation et la question des limites,* 2003.
Philippe RIVIALE, *Proudhon, la justice contre le souverain,* 2003.

Ivan Broisson

NIETZSCHE ET LA VIE SPIRITUELLE

UCL
Bibliothèque de philosophie
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier 14
B-1348 Louvain-la-Neuve

L'Harmattan
5-7, rue de l'École-Polytechnique
75005 Paris
FRANCE

L'Harmattan Hongrie
Hargita u. 3
1026 Budapest
HONGRIE

L'Harmattan Italia
Via Bava, 37
10214 Torino
ITALIE

© L'Harmattan, 2003
ISBN : 2-7475-4449-4

Que soient grandement remerciés Madame le Professeur Nathalie Frogneux, qui a supervisé le présent travail avec une rare disponibilité, montrant toujours la même exigence dans ses directives et la même précision dans ses remarques,

Monsieur le Professeur Emilio Brito y Lanzada, qui a éclairé cette étude de très précieux conseils,

Monsieur le Professeur Paul Valadier, pour l'attention qu'il lui a prêtée,

ainsi que tous les professeurs qui, au cours des années, m'ont enseigné la philosophie.

I.B.

INTRODUCTION

Il sera question, dans la présente étude, du rapport de Nietzsche à la « vie spirituelle », expression désignant traditionnellement l'ensemble constitué par l'ascétique et la mystique. Nietzsche ayant toujours considéré le versant affirmatif de sa philosophie comme premier par rapport à son versant critique, c'est le versant affirmatif de sa réflexion sur la vie spirituelle qui sera étudié dans ces pages.

Cet aspect de la philosophie de Nietzsche fut peu traité jusqu'à présent, de sorte que le considérer de façon systématique constitue en soi un travail digne d'intérêt. L'intérêt s'accroît encore, si l'on voit que le simple fait d'aborder la question invite à nuancer bon nombre d'idées couramment admises sur la philosophie de Nietzsche en général. Si nous trouvons chez Nietzsche une véritable préoccupation pour la vie spirituelle, et plus encore si nous découvrons que cette préoccupation tenait une place de choix dans sa pensée et dans sa vie, alors nous ne pouvons plus affirmer que Nietzsche était un *athée fanatique*, fermé à toute réflexion positive sur le sacré, ou qu'il professait un *hédonisme* rejetant toute règle de vie au nom du plaisir. Nous verrons dans les chapitres qui suivent que le sentiment du sacré décrit par Nietzsche, portant vers quelque chose qui n'est ni l'esprit ni la matière, fonde ses spéculations sur la nature profonde du monde, ce qui, en le distinguant évidemment de l'idéalisme, le distingue tout autant du *matérialisme*. Nous verrons que l'expérience nietzschéenne du sacré induit des conséquences sur le rapport au monde et à autrui, qui démentent l'accusation de glorifier *l'arbitraire et le droit du plus fort*, souvent portée contre lui. Nous verrons que la rigueur a sa place dans la philosophie de Nietzsche, ce qui devrait conduire, par l'application de ce constat au domaine de la pensée, à revoir l'image d'un Nietzsche

champion de l'*irrationalisme* et de l'*illogisme*. Nous verrons également que, pour Nietzsche, le premier acquiescement au monde appartenait au domaine de l'expérience intime, et que l'affirmation qu'il prônait ne consistait ni seulement, ni d'abord en l'invention de métaphores ou autres *créations de langage*, autrement dit que la connaissance du monde lui-même primait sur la construction de lectures ou de discours portant sur le monde. La dimension de ce travail ne permet pas de discuter en détail ces différentes interprétations, mais les hypothèses ici présentées pourraient aider à les revoir. Enfin, au-delà de la philosophie de Nietzsche, une telle étude permettra peut-être d'enrichir la réflexion sur la vie spirituelle considérée pour elle-même.

Avant d'entamer l'enquête, j'invite mon lecteur à parier avec moi sur la cohérence de la philosophie de Nietzsche. Sa pensée nous est le plus souvent livrée sous forme de fragments ou de versets poétiques, mais il serait excessif d'y voir un parti pris d'incohérence. Que les idées qui composent la philosophie de Nietzsche nous soient données dans l'ordre de leur découverte, n'exclut pas qu'on puisse retrouver l'ordre qui les lie entre elles, indépendamment de leur élaboration ; que Nietzsche ait parfois cherché à susciter chez son lecteur les sentiments qui l'avaient conduit à certaines pensées, plutôt qu'à exprimer ces pensées de façon directe et neutre, n'implique pas davantage que ces pensées se contredisent.

Nietzsche décrivait ainsi la naissance de ses thèses sur la morale : « Mes idées sur l'origine de nos préjugés moraux [...] ont trouvé leur première expression [...] dans *Humain, trop humain*. [...] Pour l'essentiel, c'étaient déjà les mêmes idées que je reprends dans les présentes dissertations... Espérons que le long intervalle de temps leur a fait du bien, qu'elles sont devenues plus mûres, plus claires, plus solides, plus parfaites ! Que je m'y tienne ferme aujourd'hui encore,

qu'elles se soient entre-temps liées davantage les unes aux autres, qu'elles se soient enlacées et fondues les unes dans les autres, voilà qui renforce en moi la joyeuse certitude qu'il se pourrait bien qu'elles n'aient pas surgi dans mon esprit de façon partielle, fortuite et sporadique, mais au contraire d'une même racine, d'une *volonté foncière* de la connaissance, intérieurement souveraine, et qui exprime avec une détermination croissante des exigences de plus en plus nettes. C'est uniquement ainsi qu'il doit en être chez un philosophe » (GM, « Avant-propos », 2). On voit que Nietzsche prétend à une extrême cohérence, celle du vouloir, que l'apparent désordre dans l'exposition des idées ne remet pas en cause.

Qui veut être fidèle à la vision qu'avait Nietzsche de sa propre philosophie doit donc sans cesse se tourner vers les textes, et, les confrontant, tâcher de retrouver l'esprit qui leur est commun et fait d'eux un vivant organisme. Il me semble d'ailleurs qu'un travail de recherche sur un auteur tel que Nietzsche ne peut suivre d'autre méthode, puisque seul le recours au texte permet de déterminer l'efficacité, donc la valeur d'une interprétation.

Il faut encore signaler que le pari de la cohérence, appliqué à un auteur dont la pensée a varié au cours du temps, n'a de sens que si l'on tâche de prendre sur son œuvre le point de vue que lui-même défendit à un moment bien précis de sa carrière. C'est le Nietzsche de la maturité, le Nietzsche d'après 1881, qui sera suivi dans ces pages.

Connaissant cette exigence de cohérence, on peut se demander si l'enquête projetée ici n'est pas vouée à l'échec dès son commencement. Tout philosophe sait bien que Nietzsche a critiqué la morale et la religion avec une dureté extrême. Y a-t-il donc une place, dans sa philosophie, pour une conception positive de la vie spirituelle, que ne contrediraient pas ses critiques virulentes ? Pour répondre,

nous devons bien saisir l'exacte portée des reproches adressés par Nietzsche à l'ascèse et à la mystique.

La critique nietzschéenne de l'ascétisme est bien connue, et l'on sait que son expression la plus ordonnée se trouve dans la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale*. L'exposé ne commence véritablement qu'au onzième paragraphe, où nous faisons la connaissance du représentant le plus cruel et le plus typique de l'ascétisme, le *prêtre ascétique*. La critique, conçue par Nietzsche comme une forme de diagnostic, porte sur le système de valeurs du prêtre et le mode de vie qui s'y rapporte. De manière générale, une valeur ou une pratique seront dites saines si elles reflètent ou éveillent un certain acquiescement au monde, et malsaines si elles conduisent à sa négation ou en découlent. Nietzsche voit dans le prêtre ascétique l'être malsain par excellence, car celui-ci n'accorde une valeur à la vie humaine que dans la mesure ou elle est tendue tout entière vers la négation du monde ; il représente ainsi le retournement de la vie contre elle-même.

Le système de valeur du prêtre s'appuie sur deux grandes notions, celles d'erreur et de vérité. Nietzsche décrit le stratagème par lequel ce système est élaboré comme une véritable perversion de l'instinct et de la raison (voir GM III 12) : le prêtre qualifie de « faux » tout ce qui est réel, tout ce qui constitue le monde – le devenir, la multiplicité, le corps, le sensible… – et de « vrai » un monde imaginaire, un « arrière-monde », auquel il attribue toutes les propriétés qui sont contraires à celles du monde. Le but suprême de la vie devient la jouissance de ce grand jardin des « vérités » mortifères, que l'on atteint seulement en combattant les « erreurs » qui font la vie.

Nietzsche explique en détail les diverses ruses par lesquelles le prêtre ascétique maintient le malade dans son mal et pousse l'homme sain à dégénérer. Tous les gestes, toutes les activités, tous les sentiments du quotidien sont

touchés. Les mortifications répétées, les vœux religieux, la vie en communauté, la pitié, le sentiment de faute, etc., sont autant de moyens de nier le monde et le désir de croître en tant qu'individu, qui est au cœur de chaque être. Ainsi, toute la discipline qui réglait le quotidien des hommes dans l'occident chrétien et dans tant d'autres civilisations, se voit comptée au nombre des poisons contre la vie.

La critique du mysticisme, moins connue et moins abondante, est établie dans le même esprit – et d'ailleurs, pour partie, dans le même texte (voir GM III 17). Nous y apprenons quel est le grief le plus profond de Nietzsche à l'encontre du prêtre ascétique : celui-ci ne guérit pas le mal dont souffrent ses fidèles, mais le propage, et l'entretient en l'adoucissant ; car adoucir le *taedium vitae* ne contribue nullement à le vaincre, c'est un moyen pernicieux de le conduire à son terme.

Il y a ainsi des périodes dans l'histoire où la mélancolie s'empare de peuples entiers. Les prêtres, alors, s'appliquent à combattre le sentiment de la vie, les passions, le désir, les aiguillons de la raison, donnant au cheminement vers le sommeil qu'ils veulent causer les noms de « renoncement » et de « sanctification ». Leur but ultime est ce qu'ils appellent « délivrance », et qui n'est au fond qu'une délivrance du désir et de la vie. Cette recherche provoque hallucinations et extases (Nietzsche prend pour exemples les moines du Mont Athos et sainte Thérèse d'Avila). Mais bien sûr, nous dit Nietzsche, les prêtres ne nomment pas leur triste sommeil par son nom, ils le conçoivent « comme la fusion avec le Brahmâ, comme la réalisation de l'*unio mystica* avec Dieu » (*id.*) ; pour qui souffre de vivre, en effet, l'absence de douleur doit être regardée comme le bien suprême de la vie, et le néant nommé « Dieu ».

Une même inspiration a donné naissance au fragment intitulé « Le mystique allemand », où l'on peut lire : « Les accès de grande admiration de soi et ceux de grand mépris et

de dépréciation de soi, sont liés : le mystique qui tantôt se sent Dieu, tantôt un ver de terre. Ce qui manque ici, c'est le *sentiment de soi.* » (X 26 [442]). Le mystique nie la vie dans son ensemble, il est fatigué du monde et ne peut plus vivre *avec lui-même*, car c'est une même vie qui fait la substance du monde et qui pousse l'individu à s'accomplir. Par son union au néant, le mystique abandonne et le monde et sa propre personne, se libérant de deux charges qu'il ne supportait pas.

Tout n'est pas perdu, selon Nietzsche. Vouloir le néant est encore vouloir, et l'on peut nourrir l'espoir de tourner cette volonté vers la vie plutôt que vers son extinction. Que souhaite Nietzsche, lorsqu'il critique l'ascèse et la mystique ? Ce qu'il veut lorsqu'il émet quelque critique que ce soit : libérer les hommes des arrières-mondes, de la fausse vérité dont ils ont construit le royaume au-delà des apparences. Pour cela, il faut dévoiler la volonté qui se cache sous les grands mots des inventeurs d'idéaux, il faut traquer, partout où elles se trouvent, la haine contre la vie ou la fatigue de la vie, dans la morale, la religion, l'ascèse, la mystique, jusque dans la science et la recherche de la vérité.

Ce qu'il faut bien voir, c'est que toutes ces choses, y compris l'ascèse et la mystique, sont critiquées non pas pour elles-mêmes, mais dans l'exacte mesure où elles peuvent servir à réprimer la vie. C'était un fait pour Nietzsche que, au cours des siècles, elles avaient le plus souvent joué ce rôle, raison pour laquelle il ne distingue pas souvent l'ascèse ou la mystique elles-mêmes de l'usage délétère qui en est fait. Mais nous devons distinguer ces deux choses, si nous voulons comprendre la vraie portée de la critique. Pour Nietzsche, toute critique n'est que l'envers d'une affirmation. Nietzsche se veut le philosophe du Oui à la vie, et il n'est pas exclu que sa philosophie admette un autre sens pour l'objet de ses investigations critiques. Nietzsche voulait que fleurisse un nouveau type d'homme, l'individu surhumain, moins

opposé à l'ascète qu'aux comédiens de l'idéal, qui ne sont même plus capables d'ascèse : « Tous mes respects à l'idéal ascétique, écrit Nietzsche, *pour autant qu'il est sincère !* pour autant qu'il croit en lui-même et ne joue pas la comédie ! » (GM III 26). L'ascèse et la mystique ne sont donc pas complètement opposées au nouvel idéal. Il s'agit d'atteindre un nouvel acquiescement au monde, par un nouveau chemin. Or, peut-être l'ascèse et la mystique ne sont-elles pas étrangères à ce chemin et à cet acquiescement. Dans quelle mesure elles s'y apparentent, si c'est bien le cas, voilà ce que nous devons à présent déterminer.

L'enquête se divisera en deux parties : la première consacrée à l'ascèse, la seconde à la mystique (en tout cas à ce qui correspond chez Nietzsche à ces domaines traditionnels, dont les noms doivent être utilisés avec prudence si l'on veut respecter les nuances de sa philosophie). Concernant l' « ascèse », il faudra voir : 1° que Nietzsche aspirait à fonder une nouvelle vie contemplative ; 2° quels principes régiront les aspects pratiques du quotidien selon cet idéal ; 3° en quoi l'expérience intime est elle aussi concernée par l'ascèse ; 4° comment l'ascèse conduit à la mystique. Concernant la « mystique », il faudra voir : 1° comment Nietzsche conçoit les dieux, et qu'il faut dépasser les dieux pour parvenir au divin ; 2° comment l'idée de dieu s'entremêle à celle de vie ; 3° ce qui fait de l'éternel Retour, comme événement du Oui à la vie, le cœur d'une nouvelle vie spirituelle.

Première partie

DISCIPLINE DE VIE

CHAPITRE I

L'IDEAL D'UNE NOUVELLE VIE CONTEMPLATIVE

Le jeune Nietzsche s'était donné une devise : « deviens ce que tu es », qu'il conserva durant sa vie entière. Elle indique combien Nietzsche était attaché à l'idée d'accomplissement individuel, et laisse deviner qu'il critiquera avec ardeur tout ce qui pourrait empêcher l'individu d'atteindre sa plus belle efflorescence. C'est un bon point de départ pour notre enquête, car nous allons voir que, pour Nietzsche, devenir soi et vivre en contemplatif ne faisaient qu'un. J'aimerais montrer dans ces pages que cet idéal a beaucoup compté dès l'œuvre de jeunesse, et qu'on ne saurait comprendre ni la vie de Nietzsche ni sa pensée si on le néglige.

1. – Opposition de la vérité et de la vie

Il faut remonter jusqu'à l'époque où Nietzsche était professeur à Bâle[1]. Etant très doué, il avait été nommé très jeune (peut-être même trop jeune, si l'on considère certaines de ses déclarations ultérieures à propos de ses premières œuvres…). Nietzsche se distingue très tôt par la façon dont il

[1] On pourrait même remonter aux poèmes de jeunesse, comme "Tu as appelé: Seigneur, je viens" (1862), qui semble attester un rapport très intime au divin ("Ton regard, si tendrement, / Si douloureusement, / Rayonne jusqu'au fond de mon cœur"), ou "Au dieu inconnu" (1864), qui indique sans doute une vocation religieuse ("Je veux te connaître, je veux te servir"). Mais ces textes, quoique très révélateurs, ne concernent pas encore le Nietzsche philosophe, et c'est le rapport de sa philosophie avec la vie spirituelle qui nous intéresse présentement.

conçoit le rôle des sciences historiques, en particulier de la philologie. Ses cours sur les philosophes présocratiques, et surtout la *Naissance de la Tragédie*, montrent bien comme il s'écarte des méthodes qui étaient alors d'usage: contre une certaine exigence d' « objectivité », qui implique une distance infranchissable entre le chercheur et l'objet de son étude, et donc un renoncement à son propre point de vue, le jeune Nietzsche veut créer une science ancrée dans la vie, une science qu'on ne pourrait désunir de l'*existence individuelle*. Les questions devront être vitales, et les réponses – à supposer qu'il y ait des réponses – devront résonner dans tout le quotidien.

Si le savoir est arraché à la vie, il perd tout son sens ; or c'est précisément de cette maladie, selon Nietzsche, que souffre la culture allemande. Les *Considérations inactuelles* sont une sorte de diagnostic des maux du temps. Dans la première, Nietzsche attaque d'abord la suffisance de la culture allemande, celle d'un peuple qui tient la victoire de 1871 pour une consécration spirituelle. Il prend pour cible David Strauss, car il le considère comme un symbole de cet enthousiasme déplacé. Nietzsche y fustige le prétendu triomphe de la « nouvelle foi » scientifique, qui n'est à ses yeux qu'une religion de la médiocrité. La science que vante Strauss peut bien vite devenir un esclavage, car elle consiste à rassembler les « petits faits » plutôt qu'à aborder les grands problèmes. Nietzsche rejette ce culte de la science, car il conduit à négliger les questions qui sont réellement vitales pour l'individu.

C'est encore pour défendre la vie que, dans la deuxième *Inactuelle*, il attaque les sciences historiques. Ce texte « met en lumière, selon le Nietzsche d'*Ecce Homo*, en quoi notre style d'activité scientifique est dangereux, grignote et contamine la vie : la vie est *malade* de ce mécanisme déshumanisé d'horlogerie, de l'''*im*personnalité' du travailleur, de la fausse économie de la 'division du travail' ».

(EH-In 1) Quel est le grand danger des sciences historiques? Que celui qui les cultive doive s'abstraire de sa propre existence afin de se tourner tout entier vers le passé. Nietzsche rejette l'histoire en tant qu'on la dresse contre la vie, ou, plus précisément, en tant que « la volonté de faire de l'histoire une science » s'interpose « entre l'histoire et la vie » (In II 4). L'histoire n'est en soi ni mauvaise ni bonne ; il se peut même, et c'est ainsi pour Nietzsche qu'on faisait de l'histoire aux époques vraiment saines, que l'histoire serve la vie. Mais il faut pour cela se permettre d'abord de juger les grandes individualités de l'histoire ; ensuite il faut pouvoir les vénérer ; enfin il faut tâcher d'imiter les individus que l'on vénère (voir In II 5-7). A ces conditions seulement, l'histoire sera pour la vie un aiguillon et un soutien, elle servira la civilisation et contribuera à la floraison des grands hommes.

Les deux premières *Inactuelles* comportent une même leçon : l'exigence d'objectivité nuit à la vie, et toute doctrine, toute attitude qui fait d'elle un impératif absolu, peut être soupçonnée de maladie. En ce sens – mais il faut saisir cette idée dans son infinie nuance – on peut parler d'une *opposition de la vérité et de la vie*, où « vérité » vise la fin supposée de l'exigence d'objectivité impersonnelle, et « vie » le développement de l'individu, l'accomplissement de l'existence singulière.

On trouve un bon résumé de ces méditations dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Nietzsche y interroge ce qu'il nomme « l'instinct de vérité », cette volonté opiniâtre d'atteindre un « monde vrai », un ensemble de « certitudes » qui paraissent établies, quoiqu'elles aient leur origine dans la force créatrice de l'homme (c'est-à-dire dans la capacité qu'a l'homme de caricaturer les choses, de simplifier la réalité, dans ce cas au moyen de concepts, pour ne pas se perdre dans le monde). Et ainsi Nietzsche exalte l'art, car dans l'art cette force créatrice, qui est indispensable à la vie, qui est son expression même, est consciemment assumée et voulue; au

lieu que, dans la recherche objective, on voudrait faire croire qu'elle ne compte pour rien.

Ce que Nietzsche conteste, c'est l'idée de ce que la désinvolture des hommes leur faisait jusqu'alors appeler « connaissance », à savoir l'idée d'une connaissance qui serait pure de toute intervention de l'individu. Pour le dire dans son langage : « les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont », elles sont pour ainsi dire les œuvres oubliées du sujet humain, qui est « un sujet agissant *en créateur et en artiste* » (« Vérité et mensonge… », pp 212-214). Or l'individu ne serait plus s'il cessait d'être « artiste », puisque alors il cesserait tout simplement d'être vivant. Voilà pourquoi, comme le dit la fameuse maxime, « l'art est plus puissant que la connaissance » : « car *c'est lui* qui veut la vie » (« Cinq préfaces… », 1).

2. – Idéal d'une connaissance en accord avec la vie, ou d'une vie de connaissance

Que toutefois l'on ne s'y trompe pas : cette critique de la « vérité » ne conduit pas Nietzsche à dénier toute possibilité de connaître ni toute valeur de la connaissance. On ne pourrait sans fausser les choses détacher cette critique de l'idéal d'une connaissance qui serait non pas la concurrente, mais la compagne de la force créatrice. Si le désir de vérité équivaut bien souvent au désir de se défaire de la vie, il peut être pareillement le signe d'une vie débordante, ce qu'on a entrevu tantôt à propos de l'histoire (rappelons-nous que les époques « saines » s'y sont aussi adonnées). Donc si bien souvent la connaissance et la vie s'opposent, c'est pour la raison que cette connaissance, conçue comme « science objective », revient à nier le point de vue de l'individu et donc la faculté de création par laquelle il s'affirme. Mais il est une recherche de connaissance qui s'ancre dans la vie ; car

elle part de la vie même, puisque ses questions sont vitales (cette « connaissance » en effet exige en premier lieu qu'on affronte les questions), et elle y revient, puisqu'elle inspire toute la conduite de celui qui connaît de cette manière, et puisque la vie même, si l'on fait un pas de plus, devient une vie de pensée.

Il n'est donc pas surprenant que Nietzsche, dans le même temps qu'il mène ses méditations sur l'opposition de la connaissance et de la vie, prescrive une sorte de vie contemplative, ou plutôt exhorte à réserver l'activité de connaissance aux individus qui sont par nature voués aux grands problèmes, et à prescrire à de tels individus de suivre leur nature contemplative et de ne suivre qu'elle.

Cela se voit dans les troisième et quatrième *Inactuelles*. Contre la culture de l'impersonnalité qui dominait alors l'Allemagne, il y dresse « deux figures illustrant le plus strict 'culte du moi', *la culture du moi la plus rigoureusement disciplinée*, bref, deux 'inactuels' par excellence, pleins d'un souverain mépris pour tout ce qui les entourait [...] – on aura reconnu Schopenhauer et Wagner, ou, en un mot, Nietzsche... » (EH-In 1, je souligne).

Deux figures à travers lesquelles Nietzsche fait voir ses propres tendances, ses propres désirs, sa propre « fatalité », laquelle consiste à *vivre* en « philosophe tragique ». Ainsi de Wagner, censé restaurer le grand art de la tragédie célébré dans la *Naissance.* Ainsi de Schopenhauer, qui représente le besoin d'une « philosophie qui dépasserait, jusqu'à s'en rendre étrangère, l'activité que l'on place sous ce nom dans la culture universitaire » ; le personnage de Schopenhauer indique « comment [Nietzsche] conçoit le philosophe, comme un terrifiant explosif qui met le monde entier en péril, comment [il] situe l'idée qu'il se fait du philosophe, à mille lieues d'une notion qui englobe encore jusqu'à un Kant, sans même parler des 'ruminants' universitaires et autres professeurs de philosophie » (EH-In3).

Il y a déjà plus, dans les *Inactuelles*, qu'un appel à dépasser le style de pensée universitaire ; mais il y a déjà cela, et c'est cela qui nous intéresse pour l'instant. Sans doute, Nietzsche y loue des maîtres dont il s'écartera. Mais comme il le « découvrira » par la suite, et comme il le rapporte dans *Ecce Homo*, ces deux figures ne furent pour lui que des moyens d'expression. Comme Platon se sert de Socrate, Nietzsche se sert de Wagner et de Schopenhauer. Et ce qui s'exprime par ces deux intermédiaires, « c'est une conception nouvelle de l'*autodiscipline*, de l'*autodéfense*, poussée jusqu'à la dureté, c'est la voie de la grandeur et des tâches proprement historiques » (*id.*, cette fois souligné par Nietzsche). C'est pourquoi il faut reconnaître dans ces figures, « en un mot, Nietzsche » – ou en quelques mots de plus, la fatalité ascétique de Nietzsche.

3. – L'exemple d'Héraclite

Sans doute faut-il voir dans cette même fatalité l'origine de l'intérêt de Nietzsche pour les philosophes présocratiques, auxquels il consacra de nombreuses heures de cours. Ceux-ci en effet *vivaient* en philosophes : ils n'étaient pas d'abord des professeurs, encore moins des historiens de la philosophie ; et s'ils venaient à enseigner, il fallait que leurs disciples les accompagnent dans leur style d'existence. La figure d'*Héraclite*, qui apparaît notamment dans *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, est sans doute la plus propre à nous faire voir ce qui attirait Nietzsche vers la philosophie ancienne, et le meilleur symbole des « aspirations contemplatives »[2] du jeune Nietzsche.

[2] Je mets l'expression entre guillemets pour qu'on ne se prenne pas au piège de son ambiguïté. Nietzsche n'avait pas l'intention de se faire moine, ni de mener une forme de vie purement « théorique » au sens de ce

Héraclite, en tout cas l'Héraclite que Nietzsche dépeint dans cet écrit (voir PhT 5-8), considère le devenir comme une sorte de jeu perpétuel, le jeu de l' « Aïôn » jouant avec lui-même, où tout est construit, détruit et rebâti sans cesse. Cette doctrine séduisait le jeune Nietzsche, car il l'estimait très proche de celle de Schopenhauer (voir PhT 5) ; et la « métaphysique d'artiste » qu'il développera dans la *Naissance* devra beaucoup à son étude d'Héraclite.

Ce qu'il faut voir maintenant, c'est que cet enseignement se couple par nécessité d'un certain style de vie. Une telle pensée suppose en effet qu'on voie les choses dans leur ensemble, et non comme les voit « l'homme ordinaire », « l'homme enfermé dans ses limites et qui voit les choses séparées les unes des autres ». L'homme ordinaire ne s'occupe que de questions ordinaires, il consacre sa vie aux travaux champêtres ou au commerce, ou peut-être à l'Etat; tandis que le philosophe héraclitéen « s'apparente au dieu contemplatif » (PhT 7). Il se retire des préoccupations des hommes du commun, et semblablement de leurs opinions, pour considérer les choses comme un tout. Pareil philosophe doit être « un homme vivant divinement à l'écart dans le style antique », comme dit une expression du *Gai savoir* (GS 382).

Surtout, ce philosophe doit pouvoir rester seul avec lui-même, à distance du « public », des « masses », du « chœur de ses contemporains », selon les mots de Nietzsche. « Faire route en solitaire fait partie de la condition du philosophe. Son don est le plus rare, en un sens le moins naturel qui soit, c'est en cela qu'il exclut même les dons proches du sien et qu'il leur est hostile. Les murs de la solitude dont il se satisfait doivent être de diamant pour n'être pas détruits ni

qu'il dénonçait chez Socrate ; mais il faut se souvenir qu'Héraclite ou Empédocle ont également vécu sur le mode du « bios theôrètikos », leur contemplation consistant davantage en un effort de méditation personnelle que de connaissance désintéressée.

UCL
Bibliothèque de philosophie
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier 14

battus en brèche, car tout fait mouvement contre lui. Son voyage vers l'immortalité est plus pénible et plus contrarié que tout autre. Et pourtant nul ne peut prétendre à une foi plus assurée de parvenir à son but, sinon précisément le philosophe – parce qu'il ne sait absolument pas où séjourner si ce n'est sur les ailes largement déployées de toutes les époques. En effet, le fait de ne pas prendre en considération le moment et l'instant présents appartient à l'essence du grand tempérament philosophique. Il possède la vérité, et la roue du temps a beau tourner, aller où bon lui semble, elle ne pourra jamais échapper à la vérité » (PhT 8). Tel doit être pour Nietzsche le philosophe : un inactuel, un solitaire et un contemplatif.

4. – Oisiveté et paresse

L'évocation de la figure d'Héraclite indique combien Nietzsche se sent proche des Grecs par sa conception de la vie philosophique. Cette parenté avec les Grecs s'observe par ailleurs dans ce qu'il écrit sur l'importance du *loisir*.

Cette idée était de première importance pour l'homme antique. L' « otium », la « scholè » (notons que « scholè » signifie aussi « étude ») définissait l'homme libre. Par opposition à l'esclave, toujours occupé par les tâches de son service, l'homme libre, et à plus forte raison l'aristocrate, pouvait se dégager de ces travaux, et ainsi se consacrer à la Cité ou à l'étude ; lui seul pouvait donc exercer des activités qui mènent à l'accomplissement de l'individu. Nietzsche apprécie d'ailleurs l'idée grecque de l'Etat dans l'exacte mesure où elle a pour fin un tel accomplissement (Cf. « Cinq préfaces… », « L'Etat chez les Grecs »). Pour ce qui est de l'*otium* proprement dit, Nietzsche y fait d'abord allusion dans

Humain, trop humain[3]. Nietzsche consacre ces paragraphes à décrire une maladie, à montrer quelle est sa cause profonde, et à prescrire un remède pour la guérir.

Cette *maladie*, c'est, selon le titre du paragraphe 285, l' « inquiétude moderne ». Nietzsche la dépeint de cette façon : « En allant vers l'ouest, l'agitation moderne ne cesse de grandir, au point qu'aux yeux des Américains les habitants de l'Europe font tous figure d'être amis du repos et du plaisir, alors qu'ils se démènent tout de bon comme abeilles et guêpes aux vols enchevêtrés. Cette agitation s'accroît tellement que la haute culture n'a plus le temps de mûrir ses fruits ; c'est comme si les saisons se succédaient trop rapidement. A aucune époque, les hommes d'action, c'est-à-dire les agités, n'ont été plus estimés » (HTH 285). L'époque moderne (par « moderne » Nietzsche désigne souvent ce que nous appelons aujourd'hui l'époque « contemporaine ») se caractérise donc par une dévalorisation du loisir, lequel est pourtant « une noble chose » (HTH 284), au profit d'un travail acharné. Ce phénomène touche même la science : « les savants ont honte de l'*otium* » (HTH 284), ils s'abandonnent à l'esclavage des petits faits au lieu de vivre en penseurs aristocratiques.

La division des hommes entre esclaves et hommes libres est établie explicitement au paragraphe 283, où l'on voit qu'être libre signifie non seulement être exempt de tâches manuelles, mais encore, et là Nietzsche se détache discrètement des Anciens, disposer de son temps pour se retrouver seul avec soi-même : « Tous les hommes, c'est vrai de nos jours comme ce le fut de tous les temps, se divisent en

[3] Je considérerai les paragraphes 282 à 286 ; ceux-ci font partie de la section V, intitulée « Caractères de haute et de basse civilisation » (ce titre aussi est à noter).

esclaves et en être libres ; car celui qui, de sa journée, n'a pas les deux tiers à soi est un esclave, qu'il soit au demeurant ce qu'il voudra : homme d'Etat, marchand, fonctionnaire ou savant » (HTH 283).

Cet esclavage, cette agitation provoquent le déclin de la culture. En effet, comme il devient honteux de prendre du temps pour soi, il devient honteux de penser par soi-même et de mesurer librement le poids de chaque idée. L'indépendance d'esprit se voit décriée comme une sorte de crime contre l'intérêt général : « une attitude indépendante et circonspecte dans la recherche du vrai est quasiment jugée une sorte de folie » (HTH 282). De cela suit, comme on l'a vu plus haut, que la culture « n'a plus le temps de mûrir ses fruits » : que « Pascal, Epictète, Sénèque, Plutarque ne sont plus guère lus » ; que l'époque est « pauvre en grands moralistes » (HTH 282) ; qu'il n'y a plus de penseurs, de grands individus, que ne sont même plus imaginables ces « tyrans de l'esprit » que devaient être un Pythagore ou un Héraclite.

Le siècle de Nietzsche serait donc malade de son agitation et de son manque d'oisiveté. Les hommes du temps souffriraient-ils d'un excès d'énergie ? Justement non, car ce qui se cache sous cette préoccupation fébrile, sa *cause profonde*, n'est autre qu'une insidieuse paresse. L'activité des hommes d'action, nous dit Nietzsche, est toujours « quelque peu déraisonnable ». « On ne saurait demander, par exemple, au banquier qui thésaurise, le but de son activité acharnée : elle est dénuée de raison. Les hommes d'action roulent comme roule la pierre, conformément à l'absurdité de la mécanique » (HTH 283). L'homme d'action vit à peu près comme une machine, il représente donc le contraire de ce que serait un individu qui veut être un individu. A travers ses occupations, il fuit l'exigence de se faire un avis propre sur

les questions importantes, à commencer par celle du sens de son activité. En d'autres mots : « Je crois que, sur toute chose où il existe une possibilité d'opinion, tout homme doit avoir une opinion personnelle, étant lui-même une chose singulière et unique qui occupe, par rapport à toutes les autres, une situation neuve et originale. Mais la paresse, qui tient l'homme d'action tout au fond de l'âme, l'empêche de puiser l'eau à sa propre source » (HTH 286).

Le paresseux n'est pas celui qu'on croit : ce n'est pas l'oisif, qui, pour affronter les problèmes de l'existence, se retire des travaux quotidiens, mais bien l' « homme d'action », qui s'abandonne aux travaux pour échapper aux problèmes.

Le *remède* de Nietzsche contre ce mal consiste à rendre à l'oisiveté son éclat, et à forcer les individus, du moins ceux qui sont faits pour cela, à un courageux loisir. Et l'on n'aura pas dit tout ce qu'il fallait dire, tant qu'on n'aura pas remarqué que Nietzsche désigne ce remède, cette cure d'oisiveté forcée, par le nom de « *vie contemplative* ».

C'est ainsi qu'il écrit : « L'une des corrections nécessaires qu'il faut entreprendre d'apporter au caractère de l'humanité sera donc d'en fortifier dans une large mesure l'élément contemplatif » (HTH 285). De même, c'est la « dépréciation de la *vita contemplativa* » qui donnait lieu à la « Lamentation » du paragraphe 282. Le brouillon de celui-ci déplorait même la suppression des couvents.

Ce détail est d'importance, car il suggère un lien avec l' « idéal ascétique » chrétien. Dans le même sens, on décèle dans cette conception de l'*otium* et surtout dans la critique de la « paresse » qui l'accompagne, une espèce d'arrière-goût pascalien qui distingue l'idéal de Nietzsche de celui des Grecs. Au fond, Nietzsche accuse l'homme d'action de céder au divertissement ; et s'il y cède, c'est en quelque sorte pour

fuir les rigueurs d'un examen de conscience solitaire. Un tel thème suppose déjà que l'homme ait acquis la profondeur due à l'intervention du prêtre, que Nietzsche trouve à la fois morbide et fascinante. Il faut bien prendre note de ces détails, car nous devrons revenir sur le rapport de la discipline de Nietzsche à l'ascèse traditionnelle.

5. – *La* vita contemplativa *dans les œuvres de la maturité*

Ce que nous avons vu jusqu'ici concerne les œuvres de jeunesse, où Nietzsche présente la *vita contemplativa* comme le mode de vie le plus élevé. C'est un indice important pour notre enquête, mais il est bien fragile. La pensée de Nietzsche a connu divers tournants au cours des années, et si l'on tient pour juste un découpage de son œuvre très répandu en France, on doit admettre une rupture à l'époque d'*Aurore* : Nietzsche quitterait une période « intellectualiste » pour entrer dans sa période de maturité, moins confiante dans la connaissance théorique. On pourrait s'attendre à ce que Nietzsche renie son idéal contemplatif ; nous allons voir qu'en fait il le précise.

On trouve dans *Aurore* quelques paragraphes (39-43) où la *vita contemplativa* est regardée d'un œil critique. Comme l'indique le sous-titre de l'œuvre, *Aurore* est consacré à l'étude des préjugés moraux. Parmi ceux-ci figure le « préjugé de l'"esprit pur" » (A 39), c'est-à-dire une préférence accordée sans réserve à la vie contemplative entendue ici comme vie de l'esprit, au détriment de la vie du corps. Qui vit en suivant un tel préjugé ne cherche qu'à opprimer ses forces, jusqu'à faire de soi le siège d'une lutte incessante ; comme l'âme agitée doit sans cesse meurtrir son corps pour le soumettre, il ne lui reste que l'extase pour seul bonheur ; l'unique espoir est alors dans la « délivrance »,

l'affranchissement des choses terrestres sur lesquelles on prononce une malédiction universelle.

Ceci constitue la torture que le contemplatif s'inflige à lui-même, et pour tout dire Nietzsche n'y trouve pas une extrême gravité. Mais ce qu'il reproche surtout aux spirituels, c'est d'avoir contaminé les hommes de la *vita activa*, qui regorgeaient de forces même s'ils les gaspillaient (voir A 41). En inventant des rituels, dont ils disaient connaître les secrets, les contemplatifs ont utilisé la terreur qu'éprouve l'homme devant l'incompréhensible et fondé sur elle leur pouvoir (voir A 40). Grâce à ce pouvoir, ils ont asservi les hommes actifs à leur pessimisme : la « plus ancienne race de natures contemplatives » (A 44) est en effet d'un profond pessimisme, dû au fait que les moments de lassitude où le guerrier jetait un regard sombre sur son existence furent allongés à l'échelle d'une vie. Parce qu'ils craignaient de tels hommes et leur art des coutumes, les hommes actifs les ont laissé vivre et ont ouvert la voie à leur malheur.

Par tout ceci, Nietzsche semble préférer l'homme actif à l'homme contemplatif. Mais il faut bien voir en quoi il le préfère : en ce qu'il est plus vigoureux. Que l'homme actif soit vigoureux n'implique pas qu'il utilise bien ses forces, et n'empêche pas qu'il puisse les dilapider dans les problèmes quotidiens. L'homme de la *vita activa* est empli de forces vitales, mais il n'est pas encore l'individu délicatement formé dans lequel celles-ci s'harmonisent, autrement dit il n'est pas encore un créateur ; il faut pour cela que l'individu prenne en mains sa propre existence, qu'il tâche de découvrir ce qu'il est afin de pouvoir le devenir.

Ce qui demande justement certaines conditions de vie, et même une nouvelle vie contemplative où seraient cultivées, et non plus contrariées toutes les forces de l'individu. A quoi voit-on que Nietzsche aspire à cette nouvelle vie

contemplative ? D'abord il se place lui-même du côté des contemplatifs : « N'oublions pas, nous autres hommes de la *vita contemplativa*... » (A 41). Ensuite c'est au passé qu'il parle des formes de vie contemplative qu'il critique. Enfin il esquisse (A 43) l'idéal d'un contemplatif d'un type nouveau, un penseur dont toutes les forces, au lieu d'être dépréciées au nom du « monde supérieur », seraient rassemblées dans l'effort intellectuel.

Nietzsche reconnaît dans cette ligne que le penseur doit posséder les capacités d'abstraction et de raisonnement. Il faut toutefois surmonter la tentation de la plupart des anciens contemplatifs, qui faisaient de l'abstrait un but en soi. Les concepts sont des instruments au moyen desquels l'homme simplifie les choses ; le tort des anciens contemplatifs fut d'y avoir vu des êtres subsistants appartenant à un monde séparé, et d'avoir fait de la vie un cheminement vers ce monde. Ce monde devenait par là le but de la vie, donc la *fin* de la vie dans tous les sens du mot ; car se réjouir d'un but final de la vie, c'est se réjouir de l'anéantissement des forces.

Voilà ce que dit Nietzsche des concepts, mais il ne s'agit pas que des concepts : « Le penseur a besoin de l'imagination, de l'élan, de l'abstraction, de l'élévation au-dessus des sens, de l'invention, du pressentiment, de l'induction, de la dialectique, de la déduction, de la critique, de la réunion des matériaux, de la pensée impersonnelle, de la contemplation et de la vision synthétique, et, dernier point mais non le moindre, de justice et d'amour envers tout ce qui est, – mais dans l'histoire de la *vita contemplativa*, tous ces moyens, pris *isolément*, ont une fois eu valeur de but, de but final, et ils ont procuré à leurs inventeurs cette félicité qui emplit l'âme humaine lorsque jaillit l'éclair d'un but *final* » (A 43).

Faire de toutes ces choses un but final revient à les corrompre, car cela revient à les dresser contre la vie et contre le monde. Donc la nouvelle vie contemplative sera celle du

penseur qui ne renonce pas au monde, qui ne veut pas s'abstraire lui-même du monde et donc disparaître comme individu ; mais au contraire, celle du penseur qui se cherche lui-même, qui affronte les problèmes que lui pose son existence avec tous les moyens propres à son individualité. Comme on le lit plus loin dans *Aurore* : « Renoncer au monde sans le connaître, comme une religieuse – cela engendre une solitude stérile et peut-être mélancolique. Cela n'a rien à voir avec la solitude de la *vita contemplativa* du penseur : quand il la choisit, il ne veut en aucune façon renoncer ; ce qui signifierait pour lui abandon, mélancolie, destruction de lui-même, ce serait bien plutôt d'être contraint de demeurer dans la *vita practica* : il renonce à cette dernière parce qu'il la connaît, parce qu'il se connaît. C'est *sa façon* de sauter à l'eau, d'atteindre *sa* sérénité propre » (A 440).

Cette préférence pour la vie contemplative au détriment de la vie active nous reconduit à l'opposition de la paresse et de l'*otium*. Nietzsche n'a pas abandonné ce thème après *Humain, trop humain*, il le reprend dans le *Gai Savoir* (GS 329, « Loisir et oisiveté »).

Là encore Nietzsche nous met en garde contre « la course effrénée au travail », qui risquerait d'abolir « toute éducation et tout goût supérieur ». Là encore il voit comme un symptôme la honte qu'on attache au repos et à l'oisiveté du penseur. Il regrette que « la méditation prolongée provoque presque des remords ». L'homme moderne serait terrorisé par l'absence de travail, aussi cherche-t-il à agir, que cette action ait ou non du sens ; il lui faut faire n'importe quoi et il faut le faire vite, pour ne pas avoir le temps de trouver cela absurde. Si l'on court après les profits, c'est précisément pour se dispenser d'être honnête avec soi-même ; car lorsqu'on gaspille tout son temps dans cette course, « il n'y a que bien peu d'heures où l'on se permet la probité ».

Un tel cirque peut paraître amusant, et le serait sans doute s'il n'entraînait avec lui la perte de tout raffinement intellectuel. Nietzsche évoque la sensibilité esthétique, l'esprit dans la conversation et le style dans l'écriture, autant de trésors perdus. Et surtout, pour anticiper quelque peu, cette course au travail semble rendre impossible le fruit le plus beau de la vie contemplative, que Nietzsche appelle ici la « joie » : « Oh, qu'ils sont peu exigeants en matière de joie, nos hommes cultivés et incultes ! Oh, que de suspicion croissante envers toute joie ! Le travail ne cesse d'accaparer davantage toute la bonne conscience : le penchant à la joie s'appelle déjà besoin de se divertir et commence à avoir honte de lui-même ». Ainsi, ce qui met en danger toute civilisation supérieure, c'est l'ombre jetée sur la vie contemplative : « Oui, on pourrait bientôt en arriver au point où l'on ne céderait plus à un penchant pour la *vita contemplativa* (c'est-à-dire pour la promenade avec des pensées et des amis[4]) sans mépris pour soi-même et mauvaise conscience » (GS 329).

On pourrait étudier en d'innombrables pages l'évolution de l'idéal contemplatif de Nietzsche, car il faudrait, pour le comprendre en détail, avoir en vue toute sa philosophie, qui fut tout entière un « gai savoir » ou du moins avait la prétention de l'être. Et le gai savoir est l'affaire des contemplatifs, même si le type du philosophe créateur ne s'est pas encore accompli. « Nous méconnaissons notre meilleure force, écrit Nietzsche, et nous nous estimons, nous, les contemplatifs, un degré trop bas, – nous ne sommes *ni aussi fiers ni aussi heureux* que nous pourrions l'être » (GS 301). Etre un philosophe créateur, un contemplatif heureux, cela équivalait pour Nietzsche à atteindre sa propre perfection. « Deviens ce que tu es », cela voulait dire pour lui : ne te

[4] A condition que le philosophe ait des amis, ce qui, du point de vue nietzschéen le plus strict, est plutôt hypothétique si l'on excepte les morts (cf. par ex. « Du haut des monts », après PBM).

laisse pas capturer par un idéal contraire à ton premier vouloir, mais tâche de développer les richesses de ta singularité, en premier lieu celle de ta pensée, et pour cela donne-toi les conditions de vie nécessaires ; n'aie crainte de te trouver seul avec toi-même, et connais la valeur de l'oisiveté et de la solitude. Nous voyons qu'un même idéal traverse toute la vie et l'œuvre de Nietzsche ; il nous faut à présent savoir selon quels principes il fut réalisé.

CHAPITRE II

PRINCIPES DE LA NOUVELLE DISCIPLINE DE VIE

Nous avons vu que Nietzsche désirait inaugurer une nouvelle forme de vie contemplative, et nous avons entrevu les raisons de ce souhait. Mais cela ne nous dit pas encore en quoi cette forme de vie consiste. Au fond, il y a cent manières de vivre en philosophe, et même l'hédoniste, qui ne pense qu'au plaisir et ne vit que pour lui, vit encore en étant fidèle à sa pensée. Comment Nietzsche prévoit-il d'organiser *sa* solitude philosophique? Quelle sera la teneur de la discipline du nouveau philosophe?

Pour jeter quelque lumière sur la question, je partirai du deuxième chapitre de *Ecce Homo*: « Pourquoi je suis si avisé », où Nietzsche livre quantité de détails sur son propre quotidien, et donc sur celui qu'il prescrit au philosophe de son espèce. Nous verrons ensuite ce qui relie à l'ascèse traditionnelle la discipline dont font partie ces prescriptions. Enfin nous nous pencherons sur le but de cette discipline, et ainsi nous pourrons la comprendre.

1. – Régime, climat et délassements

Nietzsche répartit en trois thèmes ses considérations sur le quotidien du philosophe : celui du régime alimentaire, celui du choix du lieu et du climat, enfin celui des délassements que se donne le penseur.

Ecce Homo n'est pas le premier ouvrage philosophique qui traite de l'*alimentation*. Pythagore et Platon s'étaient déjà penchés sur le sujet et avaient prôné le végétarisme ; Platon

l'avait imposé à la classe supérieure de sa cité idéale, donc aux hommes qui vivent sous le signe des facultés intellectives, autrement dit aux contemplatifs. Les brahmanes, admirés de Schopenhauer et donc considérés par Nietzsche comme de monstrueux nihilistes, étaient également végétariens.

Nietzsche se dit en revanche « ennemi par expérience du végétarisme » (EH, « Pourquoi je suis si avisé »,1)[1]. Sous cette attaque du végétarisme, il faut voir le reproche déjà connu : les idéaux contemplatifs qui se sont développés jusqu'alors ne tendaient qu'à réprimer les forces vitales de l'individu au lieu d'en faire une totalité harmonieuse, ce qui explique la prescription d'un régime amollissant. En effet ce qui intéresse Nietzsche dans la question du régime, c'est le problème de la force ; voici d'ailleurs sa question précise : « Comment dois-tu te nourrir pour atteindre au maximum de ta force, de la *virtù*, au sens de la Renaissance, de la vertu 'garantie sans moraline' ? » (*id.*).

Et justement, remarque-t-il, la cuisine allemande – cela semble lui tenir fort à cœur – empêche toute augmentation de la force. Nietzsche la qualifie pour cela d' « impersonnelle », « désintéressée », « altruiste », et la résume par ce principe : « Se gâter l'estomac à seule fin d'être insuffisamment nourri ». C'est dans cet esprit qu'il critique les « viandes trop bouillies, les légumes rendus gras et farineux », et qu'il fait remarquer, toujours en ennemi des anciennes ascèses : « Un repas copieux est plus facile à digérer qu'un repas trop léger. Il faut que l'estomac entre tout entier en activité : première condition d'une bonne digestion ». Rejetant donc la cuisine allemande, ainsi d'ailleurs que la cuisine anglaise (deux nations auxquelles il associe une certaine lourdeur d'esprit), Nietzsche conclut : « La meilleure cuisine est celle du

[1] Les citations qui suivent sont tirées du même passage.

Piémont », donc une cuisine apparentée à l'air du Sud et des montagnes, ce qui est évidemment chargé de symboles.

Ceci pour la question des aliments solides – mais il faut aussi boire. Certaines boissons sont à éviter : le café, car « le café assombrit » ; le thé peut aussi être dangereux, s'il est mal dosé, à tel point que dans certaines circonstances « il faut une heure auparavant débuter par une tasse de cacao dégraissé et bien épais » ; tout ceci en fait pour garder l'esprit clair et ne pas sombrer dans l'obscurité ou le trouble, celui par exemple des brumes spirituelles de l'hégélianisme, que Nietzsche attribue à une malsaine confusion mentale. Par-dessus tout, il faut éviter l'alcool : « Les boissons alcoolisées me font du mal ; un verre de vin ou de bière par jour suffit parfaitement pour que la vie me semble une 'vallée de larmes' et de réveils amers. C'est à Munich que vivent mes antipodes ». L'image de la bière n'est pas innocente, car Nietzsche l'associe souvent au wagnérisme. Dans le *Cas Wagner* et *Nietzsche contre Wagner*, il répète à plusieurs reprises que la consommation de bière et de musique wagnérienne est la cause principale de la lourdeur d'esprit allemande.

Ainsi les deux maladies de l'Allemagne, l' « hégélite » et la « wagnérite » (GS 99), qui toutes deux se marquent par une inaptitude chronique à la clarté, auraient leur origine dans une mauvaise alimentation… Ces associations d'idées nous renseignent déjà sur le sens qu'il faut donner aux considérations diététiques de Nietzsche. Avec pas mal d'humour, il veut nous dire qu'on ne pense jamais sans son corps, et qu'il serait naïf de ne pas y prêter attention. Depuis les premiers paragraphes de *Humain, trop humain*, Nietzsche s'est détaché clairement du pessimisme de Schopenhauer, en affirmant que ni le pessimisme ni l'optimisme n'ont de fondement ontologique, car le monde n'a pas de valeur en soi. L'un et l'autre viennent donc de la « santé » et de la « maladie », termes qui désignent un rapport fondamental de la volonté avec le monde (ou bien on l'accepte, ou bien on le

hait), mais que Nietzsche emprunte à la médecine pour suggérer un lien entre ce rapport au monde et le degré d'harmonie physique de l'individu. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre des phrases telles que : « *Carlyle* : ou le pessimisme du déjeuner qui ne passe pas » (CI, « Divagations d'un inactuel », 1), ou celles que nous venons de voir.

A la question de l'alimentation s'ajoute celle du lieu de résidence. Ce qui valait pour la cuisine de l'Allemagne vaut aussi pour son climat, tous deux affaiblissent les forces intellectuelles et physiques : « le climat allemand suffit à lui seul à décourager des tripes vigoureuses et même portées à l'héroïsme ». Plus généralement: « Le *tempo* des échanges organiques est exactement proportionnel à l'agilité ou à la gaucherie des *pieds* de l'esprit » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 2). Or, d'après Nietzsche, le climat influence éminemment lesdits échanges organiques. Pour avoir l'esprit clair, il faut donc « un air sec, un ciel pur », et Nietzsche de citer en exemple Paris, la Provence, Florence, Jérusalem, Athènes.

A cela se rattache la préférence générale de Nietzsche pour le « Sud », au sens le plus large qu'on puisse imaginer. Qu'est-ce donc que le Sud ? Avant tout un ciel clair, serein, et non pas chargé de lourds nuages, et non pas menaçant ou triste ; dans un passage de *Zarathoustra* (« Avant le lever du soleil »), un tel ciel symbolise le Oui à la vie, tandis que les nuages sont les « ennemis » de Zarathoustra. Nietzsche nomme « méridional » tout ce qui incite à la joie plutôt qu'à la mélancolie. On pourrait dire qu'il reprend les idées de Madame de Staël (auteur qu'il rangeait parmi les « impossibles »[2]), mais en inversant ses jugements : elle appréciait beaucoup les paysages de falaises abruptes ou les lourds nuages noirs, parce qu'ils poussaient les poètes

[2] Sur cette expression, cf. infra, p. 22.

germaniques à la tristesse et que c'était du plus bel effet dans un poème ; pour Nietzsche c'était surtout un beau symptôme, et cela ne produisait qu'une poésie irrespirable.

Lui-même, pour en revenir à sa personne, ne voulait vivre, si l'on excepte Sils-Maria où il allait chercher l'air pur de l'altitude, que dans des villes méditerranéennes ; par exemple « l'aristocratique et calme Turin » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 8) où il trouve « un air délicieux, léger, espiègle » (tiré d'une lettre publiée après AC, p.202), ou bien Gênes, sise entre montagne et mer, deux lieux où il aimait à méditer. Il voyait dans l'architecture même de Gênes le reflet de la force de ses habitants, comme si, en bâtissant, ils avaient voulu rendre éternelle l'affirmation de leur individualité : « J'ai contemplé un long moment cette ville, ses villas et ses jardins d'agrément, et le vaste cercle de ses hauteurs et de ses pentes habitées ; je dois dire finalement : je vois des *visages* appartenant aux générations passées, – cette région est émaillée de copies d'hommes intrépides et maîtres d'eux-mêmes. Ils ont *vécu* et ont voulu continuer de vivre – c'est ce qu'ils me disent au moyen de leurs maisons, bâties et ornées pour des siècles, et non pour l'heure fugitive : ils furent bons envers la vie, si méchants qu'ils aient pu être bien des fois envers eux-mêmes » (GS 291). Quant à Sils-Maria, il y aurait beaucoup à dire sur la longue histoire qui unit Nietzsche à l'air pur des montagnes ; combien cette image compte dans sa pensée, il faudra cependant attendre la fin de cette première partie pour le voir[3].

En plus de l'endroit où l'on vit, il faut bien choisir ses « *délassements* ». Nietzsche en évoque deux : la lecture et la musique. La lecture, pour commencer, est une sorte de conversation avec les individus du passé, par laquelle le philosophe sort un moment de sa solitude pour s'en reposer et part « vagabonder dans des connaissances et des âmes

[3] Voir ce qui est dit de « l'air des sommets » dans le chapitre IV.

étrangères » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 3). Mais il faut bien choisir sa société, et là encore exclure les esprits lourds et tristes.

Les « Divagations d'un inactuel » (un chapitre de CI) donnent une bonne idée des affinités de Nietzsche en cette matière. Dans le premier paragraphe, Nietzsche y dresse une petite liste d'auteurs qui lui sont devenus « impossibles », c'est-à-dire insupportables : impossibles parce que « vertueux » (comme Sénèque ou Schiller), vulgaires (Michelet, Zola), superficiels (Mill), etc. ; tous ont en commun de couvrir leur petitesse de grandiloquence. Il attaque dans la suite Renan, qu'il considère comme un prêtre masqué ; Sainte-Beuve et sa médisance mesquine ; George Eliot, incapable de doute en matière morale ; Georges Sand, chez qui tout est « faux, fabriqué, vide et boursouflé, excessif », etc. Autant d'écrivains qu'il juge pompeux, mièvres, dilettantes, ou tout cela à la fois. Ce sont de semblables critères qui lui faisaient préférer au « souffle bucolique » du Nouveau Testament l'héroïque dureté de l'Ancien ; ou bien la sécheresse réaliste de Pétrone à l'abondance moralisante de saint Augustin[4].

Pour ce qui concerne les auteurs que Nietzsche aimait, notre passage d'*Ecce Homo* (« Pourquoi je suis si avisé »), mentionne principalement quelques Français, tant classiques que modernes, avec bien sûr une prédilection pour Stendhal, auxquels il faut ajouter Heine, Byron et Shakespeare ; et l'on devrait encore en citer une multitude, parmi lesquels Hafiz, Goethe, Horace, etc. Chez tous ces auteurs, il prise une certaine profondeur dans la connaissance psychologique, au moins le courage de voir la face sombre de l'homme ; en plus

[4] Voir par ex. GM III 22, sur la « corruption *in artibus et litteris* » induite par le christianisme.
Le Nietzsche de la maturité qualifiait aussi d' « impossible » la *Naissance de la tragédie*, ouvrage qu'il jugeait pompeux et dépourvu de netteté logique (Cf. Autocr.).

de cela, la force d'une affirmation individuelle sûre d'elle-même, et pour la plupart une certaine retenue dans l'expression. Donc le contraire absolu de ces penchants à la mystification et aux grandes envolées abrutissantes qu'il condamnait chez les autres ; donc, en deux mots, une certaine dureté et une certaine harmonie.

Il en est de même pour la musique. Bien entendu, tout commence par Wagner : quoiqu'il soit revenu à l'église chrétienne et tombé dans le nationalisme, Nietzsche n'a jamais cessé de voir en lui une sorte de génie de la décadence ; car Nietzsche dit être lui aussi décadent et nihiliste, et avoir connu la profonde douleur dont Wagner a tiré ses plus belles pièces. Cependant Nietzsche se voulait plus qu'un décadent, il s'est toujours tenu pour « fondamentalement sain » (EH, « Pourquoi je suis si sage », 2). C'est pourquoi il a d'autres exigences en matière de musique, et c'est pourquoi Wagner n'a pas le dernier mot, même pour la musique. Ce que Nietzsche demande à la musique est aussi peu wagnérien qu'il est possible : « Qu'elle soit gaie et profonde, comme un après-midi d'octobre. Qu'elle soit personnelle, folâtre, tendre, une douce petite femme, pleine de malice et de grâce » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 7). D'où sa préférence pour Chopin, Rossini, Peter Gast qu'il surnommait « Pietro Gasti », ainsi que d'autres qu'il ne cite pas dans ces pages : par exemple Bizet et Mozart – quoique ces deux cas soient moins simples qu'on ne le croirait – mais aussi Beethoven.

Il est bien sûr impossible de livrer en quelques lignes un exposé pertinent des préférences de Nietzsche en matière de musique et de lettres. Qu'on retienne toutefois cet impératif : les artistes étaient pour lui comme des compagnons qu'il admettait dans son intimité – qui est par-delà bien et mal, dira-t-il même, n'a pour compagnons que des morts –, il faut donc les choisir avec rigueur. Le philosophe s'interdira la fréquentation de quiconque pourrait lui troubler l'esprit par

de grands effets provoquant la peur ou la pitié, sentiments qui sont contraires au réalisme exigé du penseur ; il recherchera une harmonie délicate et puissante, signe de l'individu qui a su accorder entre elles ses propres forces.

2. – Sens des prescriptions considérées : « l'autodiscipline de l'ego »

Qu'ont donc en commun toutes ces prescriptions ? Elles sont censées éviter au philosophe le trouble de l'esprit et du cœur, afin qu'il puisse penser sans contraintes inutiles. On aura deviné que ce qui est en jeu ici surpasse un tant soit peu la diététique : c'est encore une fois le problème de l'accomplissement de soi. « En tout cela, dans le choix du régime alimentaire, du lieu et du climat, des délassements – c'est l'instinct de conservation qui dicte la conduite à tenir, et qui s'exprime de la manière la moins équivoque sous forme d'instinct d'*autodéfense*. Refuser de voir ou d'entendre bien des choses, refuser de laisser venir à soi bien des choses, première prudence avisée, première preuve que l'on n'est pas un hasard, mais une nécessité. Le mot courant pour définir cet instinct d'autodéfense est le *goût*. » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 8).

Qui veut se trouver soi-même, qui veut suivre son chemin et pas un autre doit adapter à cet effort tout son quotidien. S'il doit sans cesse lutter contre des circonstances qui s'opposent à ce qu'il ressent comme le cœur de sa personnalité, alors il court tout droit à sa perte car il court au gaspillage d'énergie. Ainsi par exemple, si Nietzsche ne veut pas habiter à Rome ou en Allemagne, c'est parce qu'il s'y sentirait sans cesse agressé par une atmosphère contraire à son « fatum », à l'affirmation « aristocratique » de sa propre individualité. Il faut que l'environnement au sens le plus large du mot favorise l'accroissement des forces

individuelles ; si celles-ci sont perdues dans de vains combats, alors il ne restera plus de matériau pour édifier l'individu.

A ce péril du gaspillage de l'énergie s'ajoute celui de la récupération de cette même énergie pour des causes contraires à l'accomplissement individuel. On saisit bien ici le danger des « grands mots » et des « grands idéaux » dont les auteurs « impossibles » étaient tellement friands : on aurait tôt fait de comprendre sa propre volonté comme un élan vers tel ou tel « grand but » moral, et de vouloir se sacrifier à ce but de façon « altruiste » et « désintéressée ». Certes, pris comme un masque, cette sorte d'idéal peut permettre à l'individu d'avancer sur sa voie pendant un temps. Mais tel altruisme n'est souvent qu'une lassitude de soi-même, et Nietzsche y préfère le sain « égoïsme » de l'individu qui veut sa propre singularité[5].

Nietzsche affirme que le souci d'éviter ces deux dangers doit produire une véritable « *autodiscipline* de l'ego » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 9), terme que nous avons déjà rencontré à propos de Schopenhauer et de Wagner[6]. Ceci montre encore que pour Nietzsche, l'individu ne peut s'accomplir sans se gouverner avec rigueur. Mais cette discipline s'apparente-t-elle à l'ascèse religieuse, comme nous en avions le pressentiment[7] ?

---

[5] Connaissant la biographie de Nietzsche, on est tenté de soupçonner quelque peu cette argumentation. C'est la maladie de Nietzsche, non le souci de gérer ses forces ou d'échapper aux comédiens, qui l'a poussé à mener son mode de vie particulier. Nietzsche répliquerait sans doute que sa maladie physique lui a fait découvrir les exigences d'une santé plus fondamentale, celle de la volonté de puissance, et que cet heureux hasard était inscrit dans son « destin ». Voir le chapitre d'*Ecce homo* (« Pourquoi je suis si sage », 1) où il explique comment la maladie de son corps et de son âme lui a permis de comprendre la santé.

[6] Cf. chapitre I, 1.

[7] Cf. chapitre I, 4.

3. – Apparente opposition de la discipline de Nietzsche à la démarche religieuse

Cette discipline doit pénétrer jusqu'au cœur toute la vie quotidienne. Tous les détails de celle-ci, tout ce que l'on qualifie ordinairement de « petites choses », sont pour Nietzsche « les conditions élémentaires de la vie même » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 10). Lui-même s'exprime ainsi sur la valeur profonde de ces questions : « On me demandera pourquoi au juste j'ai raconté toutes ces choses mineures, et selon l'opinion courante, insignifiantes: je me fais ainsi tort à moi-même, à plus forte raison si je suis destiné à assumer de grandes tâches. Réponse : ces choses mineures – alimentation, lieu, climat, délassements, toute la casuistique de l'égoïsme – sont infiniment plus importantes que tout ce que l'on a jusqu'à présent tenu pour important. C'est justement par cela qu'une *rééducation* doit débuter. Ce que l'humanité a pris au sérieux, ce ne sont même pas des réalités, mais de simples chimères, ou, à strictement parler, des *mensonges* nés de mauvais instincts de natures malades, et, au sens le plus profond du mot, nuisibles – toutes ces notions de 'Dieu', 'âme', 'vertu', 'péché', 'au-delà', 'vérité', 'vie éternelle'... Mais c'est en elles que l'on a cherché la grandeur de la nature humaine, son caractère 'divin'... » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 10).

Laissons de côté l'idée pourtant si riche de « rééducation », et concentrons-nous sur la démarche à laquelle Nietzsche recourt ici : ce n'est rien d'autre que le renversement propre à sa méthode « médicale ». Selon celle-ci, la « santé » de l'individu est plus digne d'attention que les grands idéaux, c'est même sur cette santé qu'il faut se pencher pour comprendre les abstractions de l'idéal. Il faut s'astreindre à considérer la réalité, quelque basse qu'elle puisse paraître. C'est la voie qu'emprunte par nécessité celui

qui est « voué aux problèmes » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 1).

Cette dernière expression est tirée du tout début du chapitre « Pourquoi je suis si avisé ». C'est en effet par une critique des « problèmes religieux », opposés aux problèmes véritables, que celui-ci débute, et c'est par cette critique que Nietzsche introduit ses réflexions sur le quotidien du philosophe. Dans *Zarathoustra*, Nietzsche comparait les métaphysiciens à des casseurs de noix creuses, façon de dire qu'ils passent leur existence à décortiquer des problèmes qui n'en sont pas. Les premières lignes du chapitre témoignent d'une même inspiration : « Pourquoi j'en sais un peu plus long ? Pourquoi, en somme, je suis si avisé ? C'est que je n'ai jamais réfléchi réellement à des questions qui n'en sont pas, – que je ne me suis pas gaspillé. Par exemple, je ne sais pas, par expérience, ce que sont de véritables difficultés d'ordre *religieux*. » Suivent quelques considérations sur l'inanité des grandes notions théologiques (il faut noter ce que Nietzsche en retient): le péché, Dieu, l'immortalité de l'âme, le salut, l'au-delà. Nietzsche prétend n'avoir jamais consacré une heure de peine à ce genre de problèmes.

Peu importe ici s'il est ou non sincère ; ce qui compte, c'est de voir que, prétextant son athéisme « d'instinct », il oppose à la spéculation théologique son réalisme de philosophe. Son grand reproche aux « subtilités de théologien », comme pour tous les grands mots, se résume au fait qu'elles empêchent une vraie réflexion personnelle : « Dieu est une réponse grossière, un manque de délicatesse à l'égard des penseurs que nous sommes, – au fond, c'est même une grossière *interdiction* qui nous est faite : 'Tu ne *penseras* point !...' » (EH, « Pourquoi je suis si avisé », 1).

Il semble donc que Nietzsche veuille rompre avec toute idée de « religion », et par conséquent que la nouvelle vie du philosophe ne puisse rien avoir de commun avec la vie religieuse que nous connaissons par tradition. Il n'y aurait

donc plus lieu de parler de « vie spirituelle » à propos de l'ascèse de Nietzsche. Nous voulions savoir quel contenu Nietzsche donnait à son exigence, mais peut-être étions-nous sur une fausse piste en y cherchant quelque chose de religieux ?

4. – Lien de la discipline de Nietzsche à l'ascèse religieuse : les trois vœux I

On peut répondre : ce que Nietzsche attaque ici dans la religion, ce à quoi il oppose son nouveau régime de vie, ce n'est pas le mode de vie religieux mais le souci de cultiver la dogmatique. Nietzsche dénonce les « interprétations » faussées du « texte de l'expérience », qui consistent à rapporter tout phénomène sensible au monde de l'idéal. Mais s'il procède ainsi, c'est pour ramener l'intérêt de l'homme perdu dans les arrières-mondes vers la dure réalité, donc justement vers le quotidien et la discipline qui doit l'ordonner. Or si l'on y regarde à deux fois, on s'aperçoit que cette discipline est précisément apparentée à la vie contemplative la plus traditionnelle. Il y a en effet, au paragraphe 9 de ce fameux chapitre d'*Ecce homo* « Pourquoi je suis si avisé », une allusion à ces liens, qui semble anodine et isolée mais qui prend un sens inattendu dès qu'on la compare à d'autres passages.

Cette allusion a trait aux vœux de la vie religieuse : humilité, chasteté, pauvreté. Nietzsche évoque dans ce passage son propre développement individuel, et avant tout la sérénité avec laquelle il est parvenu à ce qu'il était. Il n'a fait que suivre, suggère-t-il, sa grande inclination ; il n'a pas dû réprimer ses désirs, car il n'a jamais désiré que de devenir lui-même. C'est ici que vient notre allusion : « Qui donc, au terme de sa quarante-quatrième année, peut se vanter de n'avoir jamais recherché les *honneurs*, les *femmes*, ou

l'*argent* ? » (EH, « Pourquoi je suis si avisé ? », 9). Si l'on en croit Nietzsche, désirer ces choses pour elles-mêmes contredit le cœur de son tempérament comme de sa philosophie.

D'abord les *honneurs* : le philosophe doit être inactuel, indifférent comme Héraclite à la louange ou au blâme des hommes. Il est en cela le contraire parfait du comédien, qui ne vit que pour son public. Le comédien n'existe que dans le regard des autres : il ne cherche pas à devenir ce qu'il est, mais ce que le public attend de lui. *Wagner* en est le meilleur exemple. Nietzsche voit en lui le comédien par excellence, dont le talent le plus développé était le talent dramatique. Créer, pour Wagner, cela voulait dire étourdir le peuple : il cherchait à produire de grands effets qui donnaient au public les sensations qu'il attendait, et par là il s'est asservi à la grossièreté des spectateurs et a gâché le côté délicat de son génie. Mais Wagner n'est qu'un exemple extrême, car chaque homme se fuit dans quelque mesure, et chacun cherche parmi les autres sa propre valeur et veut jouer le rôle le plus applaudi. C'est ainsi qu'on se perd dans l'estime des hommes, premier écueil pour le philosophe.

Du deuxième, tout lecteur de Nietzsche sait bien avec quelle délicatesse il faut le prendre : le problème de la *femme* est en effet d'une extrême subtilité. Nietzsche en tout cas s'en est beaucoup soucié, comme on le voit par exemple dans la septième section de *Humain, trop humain*, ou au début du deuxième livre du *Gai Savoir* (endroits où le sujet est traité de façon plus étendue, quoiqu'on le retrouve dans toutes les œuvres). La femme peut être un obstacle pour le philosophe, à deux égards. D'abord, s'y attacher revient à se créer une contrainte redoutable, que selon Nietzsche tous les grands philosophes ont cherché à éviter ; on est moins libre de penser, croyait-il, si l'on a un foyer à charge. Mais surtout la femme entreprend toujours d'adoucir et de tromper l'homme, à tel point que la féminité représente pour Nietzsche le

contraire de la dureté[8]. Nietzsche s'est toujours méfié de ce que Goethe appelait « l'éternel féminin », qui mène l'homme vers les hauteurs de l'idéal et le perd dans ses voiles.

Le troisième écueil, l'*argent*, semble en comparaison presque inoffensif. Et pourtant le danger n'est pas mince. Prenons le cas du « jouisseur de la culture », dont Nietzsche esquisse le portrait dans les *Opinions et sentences mêlées* (voir OSM 310). C'est un esthète mondain qui croit pouvoir s'acheter un esprit à grands renforts de billets de banque, mais dont la « culture » n'est jamais qu'un vernis recouvrant à peine sa « misère intellectuelle ». Car celui qui sert l'argent ne peut être maître de soi, et si l'on tombe dans cette impuissance, c'est qu'on le veut bien : « En effet, le possédant, qui ne sait faire aucun usage du temps libre, que pourrait lui donner son bien, *continuera* toujours à aspirer à la possession : cette possession sera son divertissement, son stratagème dans la lutte contre l'ennui » (OSM 310). Ce possédant « cultivé » finira même par croire, et par faire croire aux gens qui manquent de bien et de lettres, que toute culture se réduit au masque qu'il s'est offert ; à nouveau, aux dépens de la haute culture[9].

En fin de compte, presque tous les hommes négligent ce que Nietzsche appelle l' « esprit » pour rechercher l'argent ; tous, riches ou pauvres, se laissent gouverner par une médiocre avidité, qui est l'exact opposé de la grande passion philosophique. Cette mesquinerie haineuse a un nom : c'est la « gale du cœur ». Nietzsche use de cette expression, entre autres occasions, pour qualifier l'avidité nationaliste (voir GS 377). Mais il parle surtout de la « gale du cœur socialiste », sorte de ressentiment contre le riche qui s'identifie à l'avidité du possédant lui-même. Seule la possession distingue les

[8] Sur l'importance de la dureté, cf. chapitre III, 2 et 3.

[9] Sur l'opposition générale entre divertissement et civilisation, cf. chapitre I, 4.

révolutionnaires des possédants, au fond de l'un et de l'autre on trouve une même petitesse. Aux seconds, Nietzsche recommande d'ailleurs l'austérité : « Le seul moyen contre le socialisme qui soit encore en votre pouvoir est de ne pas le provoquer, c'est-à-dire de mener vous-mêmes une vie sobre et modeste, d'empêcher de votre mieux l'exhibition de toute opulence et d'aider l'Etat quand il frappe d'impôts cuisants le superflu et tout ce qui ressemble à du luxe » (OSM 304). Avec cette gale du cœur, c'est encore le même risque qui revient, celui de gaspiller ses forces dans l'avidité. Qui se voue aux grands problèmes ne doit pas se perdre dans l'envie, car on n'envie jamais que de petites choses.

Les honneurs, les femmes et l'argent, telles sont les trois pierres de touche de tout philosophe. Nietzsche nous dit que sa « fatalité » ne l'inclinait pas vers ces trois choses, que son désir était trop vaste pour qu'il se complaise dans leur recherche. Mais cela ne veut pas dire qu'il les a rejetées. Revenons à notre allusion aux trois vœux dans *Ecce homo*, et voyons ce qui la suit : « Qui donc, au terme de sa quarante-quatrième année, peut se vanter de n'avoir jamais recherché les honneurs, les femmes ou l'argent ? – *Non que rien de cela m'ait fait défaut...* » (EH « Pourquoi je suis si avisé », 9 – je souligne). Et Nietzsche poursuit par un rappel de son succès précoce à l'université, c'est-à-dire de sa facilité à obtenir les honneurs. Dans le même sens, il n'a jamais méprisé les femmes, bien qu'on puisse le croire si l'on interprète sans aucun humour certains passages où il y en a beaucoup. La femme, pour Nietzsche, n'a rien de mauvais ni rien qui justifie qu'on la rejette, mais il ne faut pas s'asservir au désir qu'on peut nourrir pour elle. Il en va de même pour l'argent, dont les contempteurs sont souvent pleins de rage (comme on vient de le voir avec la critique du socialisme) ; quiconque a de la noblesse désire tout autre chose, mais n'en voudra pas à celui qui en possède.

Tout cela suggère que Nietzsche tient ces choses pour vaines et non pas pour mauvaises. On peut les avoir mais il ne faut pas les chercher ; ou pour mieux dire, l'être « noble », du seul fait de sa noblesse, ne les cherche pas. Les trois vœux religieux prennent chez lui un nouveau sens, puisqu'ils ne sont plus des commandements divins mais des principes de la vie philosophique. Voilà ce qu'on peut dire à l'appui des textes étudiés : cette conclusion est intéressante, mais les arguments qui la soutiennent sont un peu faibles. Nous n'avons qu'une ligne de texte et quelques conjectures, il nous faudrait d'autres indices.

5. – *Les trois vœux II : la* Généalogie de la morale

On gagne souvent à chercher dans les endroits inattendus. Prenons la *Généalogie de la morale*, dont chaque étudiant sait par cœur que Nietzsche y attaque toutes les règles anciennes. Qui lit patiemment la troisième dissertation constate un fait étrange : les trois vœux y sont expressément nommés ; et plus encore, Nietzsche nous dit qu'ils sont *utiles*. Ce texte mérite que l'on s'attarde.

Voici sa grande question : « Que signifient les idéaux ascétiques? ». Autrement dit : de quoi sont-ils le signe, le symptôme, à quelle volonté renvoient-t-ils ? Nietzsche a déjà démontré dans la première dissertation (du moins à ce qu'il prétend) que notre bien et notre mal ont été créés par les faibles, les hommes qui ne supportent pas la vie ; dans la deuxième, comment les faibles parvenaient à contaminer les forts grâce à l'invention de la mauvaise conscience par les prêtres ; à présent il veut comprendre l'institution du grand ouvrage des prêtres, le grand système ascétique, et montrer que c'est la volonté du néant qui l'a mis au monde.

Mais on oublie souvent de le dire, le rapport entre la qualité du vouloir et les diverses formes actuelles de l'idéal

ascétique varie avec ces formes. C'est pourquoi Nietzsche se propose, au tout début de la dissertation, d'étudier six cas différents, ou si l'on veut six occurrences distinctes du discours ascétique : les cas de l'artiste, du philosophe (et du savant), de la femme, de l'homme du troupeau, du prêtre et du saint.

En premier lieu l'artiste : chez lui l'idéal ascétique ne signifie à peu près rien. Pourquoi cela? Parce que l'artiste est un suiveur, parce que, n'étant jamais assez indépendant pour réfléchir par lui-même, il lui faut toujours se ranger derrière un philosophe. Ainsi de Wagner : lui s'est rangé derrière Schopenhauer, car parmi les philosophes c'est Schopenhauer qui avait donné à la musique le rôle le plus considérable, c'est donc lui qui était le plus à même de permettre au musicien de se sentir utile (c'est-à-dire de revêtir l'habit d'une utilité métaphysique, car le comédien Wagner était trop faible pour se sentir digne d'exister sans cela). Wagner n'aurait jamais eu la force d'instituer par lui-même un idéal ascétique et de s'y soumettre, d'où la nécessité d'un maître à penser.

Ceci donne l'occasion à Nietzsche d'évoquer l'esthétique de Schopenhauer et d'aborder le cas du philosophe. Cette esthétique se fonde sur le désintéressement, puisque dans l'expérience esthétique l'individu se sent délivré du désir sensible. Une telle conception rend le cas de Schopenhauer plus intéressant aux yeux de Nietzsche que celui de l'artiste, car ce que Schopenhauer recherche dans cet état de prétendu « désintéressement » n'est rien d'autre que la spiritualisation du désir sans laquelle il ne pourrait penser. Autrement dit, le philosophe qui rend hommage à l'idéal ascétique « veut se délivrer d'une torture » (GM III 6).

Schopenhauer n'est cependant qu'un prétexte, même si le prétexte est d'envergure. Nietzsche pose une question plus large : celle de la « rancune philosophique contre la sensualité » et de la « tendresse philosophique en faveur de

l'idéal ascétique » (GM III 7). C'est ici que la chose devient intéressante : cette prédilection pour l'ascèse touche tous les philosophes, au moins tous les grands philosophes – tous, y compris Friedrich Nietzsche, y compris l' « immoraliste par excellence »... Nietzsche va jusqu'à dire que celui qui n'a pas un tel faible n'est qu'un « 'prétendu' philosophe » (GM III 7).

Cette inclination à l'ascèse ne demeure pas abstraite mais est vraiment vécue ; et d'après Nietzsche l'observateur judicieux de la vie des philosophes y trouvera nécessairement quelque chose de bien étrange : précisément les trois vœux religieux. Nietzsche les maltraite un peu, car leurs noms sont encore des grands mots de prêtres, mais il en garde l'idée : « On connaît les trois grands mots de parade de l'idéal ascétique : pauvreté, humilité, chasteté : eh bien, que l'on regarde de près la vie des grands esprits féconds et inventifs : on trouvera toujours présentes en eux à un certain degré ces trois choses » (GM III 8).

Nietzsche est bien clair : l'esprit « vigoureux et indépendant » (GM III 8) doit se retirer au *désert*, c'est-à-dire vivre dans le plus extrême détachement. Cela n'a rien d'amusant ni de facile, et beaucoup, nous dit-il, ne pourraient y survivre, à commencer par ces comédiens de l'esprit qui représentent le contraire de l'esprit libre. « Du reste le désert dont je parlais tout à l'heure, où se retirèrent pour s'isoler les esprits vigoureux et indépendants, combien il diffère de ce que les gens cultivés entendent par désert ! – ce sont eux, à l'occasion, qui sont le désert, ces gens cultivés. Ce qu'il y a de sûr, c'est que les comédiens de l'esprit n'y tiendraient tout simplement pas, – il est loin d'être assez romantique, assez syrien, assez désert de théâtre pour eux ! Certes, les chameaux n'y manquent pas non plus : mais là s'arrête toute la ressemblance » (GM III 8). Les « chameaux » – ceci renvoie bien sûr aux trois métamorphoses –, ce sont ces hommes du savoir rigoureux qui se chargent de la vérité

comme d'un fardeau. Certes, ils n'ont pas encore appris la légèreté et la gaîté du savoir, mais eux au moins ont la force de tenir, et par là ils valent déjà mieux que le décadent qui joue au grand homme.

Mais à quoi peut ressembler ce « désert » qui repousse les comédiens ? Nietzsche le décrit : « Une obscurité peut-être volontaire ; une fuite devant soi-même[10] ; une peur du bruit, de la vénération, des journaux, de l'influence ; un petit emploi, un train de vie ordinaire, quelque chose qui cache plutôt qu'il ne met en évidence ; parfois la fréquentation d'animaux domestiques, d'oiseaux inoffensifs et gais dont la vue réconforte ; des montagnes pour compagnie, non pas des montagnes mortes, mais des montagnes avec des *yeux* (je veux dire des lacs) ; éventuellement même une chambre dans un hôtel bondé, où l'on est contraint d'être confondu avec tous et de pouvoir parler impunément avec n'importe qui, – c'est cela, le désert » (GM III 8).

Nous voyons même resurgir le personnage d'Héraclite, le « tyran de l'esprit », le « dieu contemplatif » des œuvres de jeunesse[11] : « Les péristyles et les portiques de l'immense temple d'Artémis, le 'désert' où se retirait Héraclite avait plus de dignité, j'en conviens : pourquoi nous *manque*-t-il de tels temples ? (ils ne nous manquent peut-être *pas* : je songe à ma chambre de travail, la plus belle que j'ai eue, celle de la place Saint-Marc, pourvu que ce soit au printemps, le matin, entre dix heures et midi). Ce qu'Héraclite fuyait, c'est la même chose que *nous*[12] fuyons encore : le vacarme et le bavardage démocratique des Ephésiens, leur politique, les nouvelles de l''Empire' (la Perse, on me comprend[13]), la pacotille de foire de leur 'actualité' – car nous, philosophes,

[10] Non comme divertissement mais comme inattention à sa propre subsistance.
[11] Cf. chapitre I, 3.
[12] Noter l'apparition de la première personne: « nous, philosophes... »
[13] Nietzsche vise évidemment le « Reich » bismarckien.

nous avons avant tout besoin qu'on nous laisse en paix avec l''actualité'. Nous vénérons [...] tout ce à quoi l'on peut parler sans parler *fort* » (GM III 8).

Dans le désert, celui d'Héraclite ou de quelque autre penseur un tant soit peu crédible, nous retrouvons les trois vœux. Que le philosophe, tel Héraclite, répugne au vacarme de l'époque ; qu'il doive fuir tout ce qui le détournerait de sa tâche, qui dépasse de bien loin les « grands événements » de son temps ; qu'il cherche toujours un coin d'ombre où il pourra s'occuper en paix de ses problèmes ; tout cela reconduit à ce que Nietzsche appelle « l'*obscurité* » du philosophe. Cela vaut pour tous : « Un esprit sûr de lui-même parle bas, il cherche une existence cachée, il se fait attendre. [...] Il craint la lumière trop vive : c'est pourquoi il craint son époque et le 'jour' qu'elle répand. Il y est comme une ombre : plus le soleil descend, plus elle s'agrandit » (GM III 8).

Cette obscurité s'accompagne d' « *humilité* ». Ici, Nietzsche entend par ce mot « une certaine dépendance et un certain effacement ». Le philosophe doit confier à d'autres le soin de sa subsistance, car il ne peut perdre ni son temps ni ses forces dans quelque combat pour la survie ; il lui faut être « délivré du devoir de penser à lui-même » (GM III 8). S'il consent donc à dépendre d'autrui pour ne pas mourir de faim, on comprendra que le philosophe reste étranger à tout désir d'accumulation économique : « En fin de compte, ils demandent assez peu, ces philosophes ; leur devise est 'posséder, c'est être possédé' » (GM III 8) ; où l'on retrouve l'idée que seuls les paresseux courent après la fortune.

En plus d'obscurité et d'humilité, le philosophe fera preuve de « *chasteté* » : « Quant à la 'chasteté' des philosophes enfin, la fécondité de cette sorte d'esprit se trouve évidemment ailleurs que dans la procréation ; ailleurs aussi, peut-être, la survie de leur nom, leur petite immortalité » (GM III 8). « Le philosophe a horreur du mariage et de tout ce qui pourrait l'y conduire » (GM III 7).

Et voilà dites les trois conditions. J'ai voulu suivre le texte d'assez près et ne pas cacher le flou qu'il y a dans les mots : il n'est plus question ici de « pauvreté » mais d' « obscurité » ; cette « obscurité » recouvre ce qu'on s'attendrait à trouver sous la rubrique « humilité » ; ce qui s'appelle « humilité » recouvre ce qu'on chercherait sous le nom de « pauvreté »[14]. Mais en dépit de cette imprécision, l'esprit reste semblable : s'en tenant à sa solitude, loin des discours, loin des affaires, loin des femmes, le philosophe vivra dans un dépouillement *quasi* religieux.

6. – Distinction et parenté de l'ascèse traditionnelle et de la discipline de Nietzsche

Quasi : c'est ce petit *quasi* qui fait toute la difficulté. Quel est le rapport exact du philosophe et du prêtre[15] ? Nous allons voir ce qui les distingue et ce qui les réunit.

Le *sens* de l'idéal ascétique varie de l'un à l'autre. Revenons au cas de Schopenhauer. Par sa recherche de « désintéressement », il voulait « se délivrer d'une torture », qui est le désir charnel. Selon Nietzsche, il ne cherchait pas dans l'art l'extinction du désir pour elle-même, mais pour la quiétude que cette extinction lui procurait : « manifestement, la vue du beau mettait en branle, chez lui, la force principale de sa nature (la force de la réflexion et du regard profond) ; si

[14] Il faut même ajouter que Nietzsche, dans aucun texte, ne respecte entièrement la triade chrétienne des vœux religieux. Il substitue toujours l'humilité à l'obéissance, signe, peut-être, qu'il rejetterait l'aspect communautaire de la vie spirituelle.

[15] Ici encore, nous sommes contraints à l'imprécision si nous voulons suivre l'auteur. Les trois vœux en question sont dans la tradition ceux du moine, non forcément du prêtre. Nietzsche ne fait pas cette différence, car son concept de « prêtre » est plus large que celui de la religion chrétienne, quoique l'un et l'autre concept soient liés intimement.

bien qu'elle explosait pour devenir d'un seul coup maîtresse de la conscience ». Dans l'exigence d'un art ascétique c'est son instinct qui parlait, son instinct de philosophe. Et cet instinct « voulait » quelque chose de bien déterminé : la transfiguration des forces. Pour Nietzsche, on ne peut pas exclure « que la douceur et la plénitude caractéristiques de l'état esthétique aient leur origine dans la 'sensualité' [...], et qu'ainsi la sensualité ne disparaisse pas quand survient l'état esthétique, comme le pensait Schopenhauer, mais qu'elle ne fasse que se transfigurer, et ne puisse plus pénétrer dans la conscience sous forme d'excitation sexuelle. » (GM III 8) L'ascèse de Schopenhauer était donc un moyen de s'accomplir comme penseur.

On peut généraliser à l'ensemble des philosophes (du moins ceux qui entrent dans le « nous » de Nietzsche, le groupe des « grands philosophes »). Eux aussi conservent un certain ascétisme, singulier par son sens. Dans le discours du prêtre, l'ascèse apparaît comme un but en soi : il faut être humble, chaste et pauvre non par souci d'utilité mais parce que l'inverse serait digne de honte. Ces buts ne sont à vrai dire que des moyens, même pour le prêtre : par eux, il veut conduire les hommes à s'anéantir. Comme toutefois ce but doit rester caché, le prêtre le tait, et s'efforce de croire lui-même à l'absence de tout but. Le philosophe n'a que faire de tels « mensonges » : il ne prétend pas que l'humilité, la chasteté et la pauvreté soient pour elles-mêmes dignes de désir ou d'éloge. « Pauvreté, chasteté, humilité : [...] on trouvera toujours présentes en eux [les « esprits féconds »] à un certain degré ces trois choses. Nullement toutefois, inutile de le dire, comme si c'étaient là leurs 'vertus' – qu'importent les vertus à cette sorte d'hommes ! » (GM III 8).

Ce qui s'exprime dans l'ascétisme du philosophe, ce vers quoi cet ascétisme fait signe, c'est l' « instinct » du philosophe, c'est lui-même, son vouloir, sa « fatalité ». La discipline ascétique sera donc appréciée à titre de condition

d'accomplissement. « L'idéal ascétique indique tant de chemins vers l'*indépendance* qu'un philosophe ne saurait entendre sans jubiler et sans l'approuver en lui-même l'histoire de ces hommes résolus qui ont un jour dit non à toute servitude pour s'en aller dans quelque *désert* [...]. Que signifie donc l'idéal ascétique chez un philosophe ? Voici ma réponse – on l'aura deviné depuis longtemps : le philosophe sourit à sa vue comme à un optimum des *conditions de la spiritualité la plus haute et la plus hardie*[16], – et par là il *ne nie pas* 'l'existence', il affirme au contraire *son* existence, il n'affirme *que* son existence, au point, peut-être, qu'il n'est pas loin de ce vœu criminel : *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus*, fiam !... » (GM III 7).

Cet instinct qui conduit le philosophe au désert est même dit « maternel », car il pousse à la création : on ne peut s'accomplir qu'en engendrant autre chose que soi. Si le philosophe, semblable à la femelle grosse de ses petits, accepte de s'effacer dans quelque mesure ; s'il évite de se disperser dans les rapports sexuels ; c'est que son « instinct 'maternel' [...] dispose sans scrupule, au profit de l'œuvre en formation, de toutes les réserves et de tous les suppléments de force et de vigueur de la vie animale » (GM III 8). Voilà bien ce qui distingue les vœux du prêtre et ceux du philosophe. Nous avons d'un côté la volonté de s'anéantir ; nous avons de l'autre un instinct qui pousse l'individu à se réaliser, ce qui veut dire, pour le philosophe, à se donner les meilleures conditions possibles en matière de vie spirituelle.

Cela fait toute la différence entre l'ascèse de l'avenir et celle du passé ; mais cela ne fait pas tout leur rapport. Quoiqu'elles diffèrent, les deux ascèses *s'apparentent*. Il faut entendre ce mot tout simplement : l'ascèse du philosophe est

[16] Je souligne.

comme la fille de celle du prêtre, elle est son rejeton et son enfant prodigue.

La philosophie est née de l'ascèse nihiliste alors même que celle-ci régnait sur le monde, et elle a grandi depuis sa naissance sous son aile protectrice. Si le philosophe ressemble tant au prêtre, c'est qu'il a dû feindre d'en être un afin de se développer en toute sûreté. Nietzsche le dit clairement, après avoir rappelé qu' « un certain ascétisme » est nécessaire au philosophe : « A un examen historique sérieux, le lien entre l'idéal ascétique et la philosophie apparaît même bien plus étroit et plus solide encore. On pourrait même dire que la philosophie n'a appris à faire ses premiers pas, ses tout petits pas sur terre, que tenue en lisières par cet idéal – hélas, la pauvre petite, si timide encore, si chétive, de si triste mine, si maladroite, si pataude, hélas, hélas, si sujette à tomber à plat ventre avec ses jambes torses ! La philosophie a connu au début le même sort que toutes les bonnes choses, – longtemps, elles n'ont pas le courage d'être elles-mêmes [...] » (GM III 9). Et plus loin : « Ramenons tous ces faits à de courtes formules : dès sa naissance, simplement pour *pouvoir subsister*, de quelque façon, l'esprit philosophique à dû se déguiser, se cacher sous les types *préétablis* de l'homme contemplatif [...]. L'*idéal ascétique* a longtemps servi au philosophe de forme de manifestation, de condition d'existence [...] » (GM III 10). Nietzsche compare même le prêtre ascétique à « une repoussante et ténébreuse chenille, seule forme sous laquelle il était permis à la philosophie de vivre, en rampant » (GM III 10).

Tout cela rejoint certains passages d'*Aurore*, auxquels Nietzsche renvoie expressément. Nous avons étudié ces pages[17] : nous y avons vu comment naquit le type contemplatif et comment il soumit tous les hommes à sa

[17] Cf. chapitre I, 5.

rancune contre la vie. Nous savons par cette étude que Nietzsche ne tenait aucunement la naissance de l'ascétisme pour un fait dépourvu de sens; qu'il tâchait de l'inscrire dans le grand mouvement de la civilisation, c'est-à-dire des mésaventures de l'individu à travers l'histoire. Les peuples passent de périodes saines à des périodes malades, ou des malsaines aux vigoureuses ; tantôt on exalte l'individu, tantôt on le craint et le réprime. L'histoire varie ainsi, elle a ses floraisons et ses barbaries à peu près comme les années ont leur été et leur hiver. On devine qu'il y a plus derrière ces variations qu'un simple problème pour historiographes : c'est le jeu même de la vie qui s'y déroule, ou si l'on préfère, le *devenir de la volonté de puissance*. Dans ce devenir toute chose naît et périt, et, ce qui est remarquable, toute chose naît de son contraire et périt pour son contraire. Ainsi la contemplation est née de la vie active, et la morale de l'immoralité ; toutefois l'exigence de vérité qui est née de la religion va se retourner contre celle-ci, jusqu'à ce qu'elle soit elle-même contestée par l'esprit libre. Toutes les choses se dépassent sans cesse elles-mêmes, et « toutes les bonnes choses ont été jadis des choses mauvaises » (GM III 9). La naissance du prêtre et celle du philosophe sont des événements de ce devenir, et on ne peut saisir leur signification si on les en détache.

Ces considérations nous permettent de mieux comprendre le *projet généalogique*, et en particulier le dessein d'une généalogie de la morale. G. Deleuze écrit que cette généalogie consiste « à évaluer l'origine des forces du point de vue de leur noblesse ou de leur bassesse, à trouver leur ascendance dans la volonté de puissance et dans la qualité de cette volonté ».[18] Il affirme en outre : « Nietzsche

[18] G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Gallimard, 1999, p. 85.

dans *La généalogie de la morale* a voulu refaire la *Critique de la raison pure* [...]. Nietzsche estime que l'idée critique ne fait qu'un avec la philosophie, mais que Kant a précisément manqué cette idée, qu'il l'a compromise et gâchée ».[19]

C'est une évidence que la généalogie implique une enquête sur les forces, mais Deleuze fait du projet tout entier une entreprise purement critique : cela doit être nuancé. Etablir la généalogie de quelque phénomène, cela veut dire le situer dans le grand cycle du devenir ; par quoi l'on montre d'où vient ce phénomène, et, ce qui importe autant, vers où il peut aller, ce qu'il peut engendrer, quelle pourrait être sa nouvelle métamorphose. Le regard du généalogiste est bien davantage que critique, car il est tourné vers l'avenir et la possibilité d'un accomplissement plus grand que tout ce qui s'est vu jusqu'alors. Et à la lumière de cet espoir, ce que le généalogiste a sous les yeux en son temps, si piètre qu'il soit, lui semble briller d'un éclat neuf.

Il en est ainsi pour la vie religieuse, que Nietzsche voit déjà mourir. Nietzsche ne juge jamais le prêtre sans avoir en vue un autre animal, plus réussi, et s'il condamne le prêtre, c'est toujours au nom de sa nouvelle créature : le « philosophe ». « L'insecte ailé, bariolé et dangereux, l''esprit' qu'abritait en elle cette chenille a-t-il fini vraiment, grâce à un monde plus ensoleillé, plus chaud, plus clair, par se défroquer, et lui a-t-il été permis d'entrer dans la lumière ? Y a-t-il aujourd'hui suffisamment de fierté, d'audace, de courage, d'assurance, de volonté spirituelle, de volonté de responsabilité, de *liberté de la volonté* pour que 'le philosophe' soit réellement devenu *possible* sur terre ?... » (GM III 10).

Nietzsche ne critique jamais l'ancien idéal sans indiquer une nouvelle voie ; encore faut-il savoir exactement laquelle on doit emprunter. Nietzsche nous dit que c'est un chemin de

[19] *Ibid.*, p. 100.

discipline rigoureuse, mais qu'il ne faut pas se méprendre sur cette rigueur et la confondre avec celle du ressentiment. Les deux ascèses sont à ce point proches qu'il faut remonter jusqu'au vouloir pour bien voir ce qui les distingue. Aussi la généalogie n'est pas seulement cette sorte de bélier philosophique qu'on imagine, qui donne ses coups de front pour abattre un adversaire étranger ; elle permet tout autre chose, elle nous apporte ce bien rare, précieux, délicat : la *nuance*.

7. – La « haute spiritualité »

On demandera : qu'est-ce que qui définit précisément le philosophe, quel est ce nouvel accomplissement vers lequel il faut tendre ? Nous avons vu que Nietzsche parlait de « la spiritualité la plus haute et la plus hardie ». Voyons ce que cela peut bien être et comment on y parvient.

Nietzsche écrit, encore dans la *Généalogie de la morale*, que, par idéal ascétique, les philosophes entendent « l'ascétisme serein d'un animal devenu divin, ailé, qui se meut au-dessus de la vie plutôt qu'il ne repose sur elle » (GM III 8). Ce passage nous renseigne sur le sens le plus proprement nietzschéen de l'idéal ascétique – du moins pour le niveau d'ascèse qui concerne les seules *conditions* de la vie spirituelle –, car il nous donne une idée de l'accomplissement auquel l'idéal conduit : un calme et une légèreté « divins », voilà ce que doit connaître l'esprit lorsqu'on s'est plié aux contraintes de l'ascèse, et lorsque ces contraintes sont devenues de simples habitudes. Le philosophe est alors en paix avec le monde et avec lui-même, avec son propre corps et ses propres passions. Il obtient ce qu'il avait toujours cherché sans vraiment connaître l'objet de sa recherche, il obtient cette liberté qui seule lui permet de philosopher – où derrière ce terme vague, « philosopher », il faut discerner non

seulement l'activité théorique avec ses concepts et ses raisonnements, mais une vie intellectuelle faite d'expériences et de méditations. Nietzsche décrit ainsi l'état d'esprit où peut se vivre une telle vie spirituelle : « Être délivré de la contrainte, du dérangement, du bruit, des affaires, des obligations, des soucis ; avoir la tête claire, des idées qui dansent, s'élancent, volent ; un air pur léger, clair, libre, sec comme celui des altitudes, où toute animalité se spiritualise et prend des ailes ; la paix dans tous les souterrains ; tous les chiens mis à l'attache ; inaudible l'aboiement de l'inimitié, la rancune hirsute ; oublié le ver rongeur des ambitions blessées ; des entrailles modestes et soumises, diligentes comme les rouages d'un moulin, mais discrètes ; le cœur distant, lointain, futur, posthume » (*id.*).

Nietzsche compare souvent cet état d'esprit idéal avec la musique idéale qu'il appelle de ses vœux. Revenant dans un passage d'*Aurore* sur l'histoire de la musique européenne, il suggère qu'elle n'a jusqu'à présent exprimé, la plupart du temps, que l'idéal de l'érudit chrétien, et qu'elle devrait maintenant exprimer celui du nouveau philosophe : « pourquoi ne devrait-elle pas finalement trouver aussi ces sons universels, plus clairs et plus joyeux, qui correspondent au *penseur idéal* ? » (A 461). « Notre musique, poursuit-il, fut jusqu'à présent si grande, si bonne : avec elle, nulle chose n'était impossible ! Qu'elle montre donc qu'il est possible d'éprouver simultanément ces trois choses : élévation, lumière profonde et chaude, et volupté de la suprême justesse logique » (*id.*).

Elévation, lumière profonde et chaude, tout cela rappelle les traits de l'ascétisme « divin et ailé » du philosophe. Quant à la « volupté de la suprême justesse logique », elle doit être comprise à la lumière du thème plus vaste de la « grande logique », qui symbolise adéquatement la conception nietzschéenne de la spiritualité. L'expression « grande logique » apparaît dans bon nombre de passages, où elle est

souvent associée à des considérations esthétiques ; par exemple dans les lignes suivantes, où Nietzsche oppose aux traits de la musique wagnérienne ceux de la musique nouvelle qu'il voudrait entendre : « les pieds ailés, l'esprit, la flamme, la grâce, *la grande logique*, la danse des étoiles : la pétulance intellectuelle, le frisson lumineux du sud – la mer *lisse* – la perfection » (CW 10 – je souligne « la grande logique »).

Qu'est-ce que la grande logique ? Par opposition à ce qu'on imagine être une petite logique, une logique trop-humaine, qui œuvre à caricaturer le monde par manque de force, la grande logique est un ordre donné à une matière chaotique par la vertu d'une force extrême. Cet ordre produit une sorte d'éclat, de lumière, reflet de la force qui lui a donné naissance.

La grande logique caractérise ainsi le « grand style », celui de tout artiste lui-même riche de forces et lui-même formé harmonieusement. Songeons aux pages où Nietzsche dépeint l'architecture romaine ou la poésie d'Horace (voir AC 58 ; CI, « Ce que je dois aux anciens », 1) : c'est d'une même puissance organique qu'il y fait l'éloge, d'une même harmonie rendant le désir qu'avait l'artiste de donner à son oui à la vie une forme immortelle. Mélanger la description de cette sorte d'art avec celle d'une manière de penser n'a au fond rien d'étrange. Le grand art comme la haute spiritualité reflètent semblablement l'harmonie de l'individu.

Cette harmonie ne tombe pas du ciel. Nietzsche nomme « spiritualisation » le processus qui l'engendre. Nous pouvons lire, dans la longue citation d'il y a quelques lignes, que dans l'état privilégié du penseur « toute animalité se spiritualise », que « tous les chiens sont mis à l'attache », que la rancune et l'ambition sont oubliées, que l'âme entière est dirigée vers un grand but futur, un but « posthume » puisque tous les créateurs naissent posthumes…

Ce vocabulaire fait songer à un chapitre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des joies et des passions ». « Autrefois, y lit-

on, tu avais des chiens sauvages dans ta cave : mais à la fin ils se sont métamorphosés en oiseaux et en aimables chanteuses ». Le texte traite principalement de l'acquisition d'une « vertu » unique et individuelle, c'est-à-dire d'une passion profonde entraînant l'individu vers sa fin la plus élevée. Ce que Zarathoustra enseigne, c'est qu'on n'atteint jamais une telle passion qu'à partir d'une variété de sentiments plus ou moins misérables, de désirs violents tendus vers des objets indignes de l'homme ; mais qu'il faut précisément cultiver, éduquer, élever ces désirs et non les éteindre, qu'il faut les unir et les accorder, afin de diriger les forces qu'ils reflètent vers un but supérieur. C'est là le principe de la spiritualisation.

Que le début de la perfection réside dans le chaos des forces individuelles (« vous portez encore du chaos en vous », dit Zarathoustra aux hommes du *Prologue*, 5, justifiant l'espérance qu'il nourrit à leur égard), que ces forces doivent être informées plutôt que combattues, nous le savions déjà ; nous comprenons maintenant comment il faut s'y prendre, nous comprenons qu'il faut réunir ces forces dans un dessein plus haut que la satisfaction de passions médiocres ou de soucis quotidiens, et que cette élévation est la source de l'harmonie de l'individu. L'ascèse joue ce rôle, et permet au philosophe d'accomplir sa fatalité. Elle fait que toutes les forces soient utilisées au profit de la pensée, de sorte que le philosophe se trouve dans les meilleures dispositions possibles pour cultiver sa vie spirituelle.

CHAPITRE III

OU L'ON DECOUVRE UN SECOND ASCETISME

Si mon lecteur pouvait me répondre, je lui poserais peut-être cette question dangereuse : « Ne vous ennuyez-vous pas? » Quoi de plus ennuyeux en effet que ces problèmes de cuisine, de météorologie et de loisirs, que ces considérations sur l'humilité, la chasteté, la pauvreté, bref que ces préliminaires à la pensée, s'ils nous retiennent en dehors de la pensée ? Nous avons discuté des conditions de la connaissance et de la *vie* philosophique, mais *que* s'agit-il de connaître et d'éprouver ? Il faut aller plus loin si nous voulons atteindre le contenu de la philosophie de Nietzsche, et non seulement les dispositions qui l'entourent. Or, le cœur de son contenu est la doctrine de la volonté de puissance, et nous allons voir que le thème de l'ascèse y occupe une place de choix.

1. – Ce qui distingue le fort sous le rapport de la volonté de puissance

Il faut donc se plonger quelques instants dans la doctrine de la *volonté de puissance*. L'expression la plus éminente du devenir de la volonté de puissance est la vie. « Volonté de puissance » désigne en effet la propension de tout être à s'accomplir, à croître, ou pour ainsi dire sa disposition à l'efflorescence.

L'un des traits de la volonté de puissance forte importe spécialement pour notre enquête : le fait qu'elle contienne toujours quelque désir de s'opposer des obstacles. Ce désir d'obstacles appartient en propre à l'être sain, c'est une manifestation de son appétit à croître ; car croître implique de

se dépasser toujours, de vaincre constamment sa propre petitesse.

Ce critère, la volonté d'affronter les peines, permet de distinguer deux sortes de bonheur. L'être médiocre ne cherche pas à grandir, il fuit donc les rigueurs de la vie et n'aspire qu'au repos, et c'est cela qu'il nomme son bonheur. L'être fort, en revanche, qui s'est conquis une nouvelle grandeur en surmontant l'un ou l'autre obstacle, reçoit par surcroît un bonheur tout autre, précisément celui d'avoir vaincu. Un tel bonheur est la grâce même de la vie, tandis que le premier est déjà le seuil de l'extinction. Que le bonheur du fort soit *gagné sur les épreuves*, voilà précisément ce qui le distingue, et ce qui nous intéresse.

Nietzsche traite de cette idée dans les fragments posthumes :

« L'homme ne cherche *pas* le plaisir et n'évite *pas* le déplaisir : on comprend à quel fameux préjugé je m'oppose en cela. Plaisir et déplaisir ne sont que des conséquences, de simples phénomènes secondaires, – ce que l'homme veut, ce que veut la plus infime parcelle d'un organisme vivant, c'est un surcroît de puissance. De ses efforts pour y atteindre découlent tant plaisir que déplaisir : c'est à partir de cette volonté qu'il recherche la résistance, qu'il a besoin de quelque chose qui fasse obstacle. Le déplaisir, frein à sa volonté de puissance, est donc un fait normal, l'ingrédient normal de tout devenir organique, l'homme ne l'évite pas, il en a bien au contraire constamment besoin : chaque victoire, chaque sentiment de plaisir, chaque événement suppose une résistance vaincue. [...]

« Le déplaisir a donc d'autant moins pour conséquence une *diminution de notre sentiment de puissance*, que, dans les cas moyens, il agit précisément comme un excitant sur ce sentiment de puissance, – l'obstacle est le *stimulus* de cette volonté de puissance.

« On a confondu le déplaisir avec une seule sorte de déplaisir, celui de l'épuisement : ce dernier, en effet, représente une profonde diminution et baisse de tension de la volonté de puissance, une perte mesurable de forces – cela veut dire : déplaisir comme excitant de l'intensification de la puissance et déplaisir après un gaspillage de puissance ; dans le premier cas un *stimulus*, dans le second la conséquence d'une excitation excessive... L'inaptitude à résister est le propre de cette dernière sorte de déplaisir ; le défi à ce qui résiste caractérise la première... Le seul plaisir qui soit encore perçu dans l'état d'épuisement, c'est de s'endormir ; le plaisir, dans l'autre cas, c'est la victoire... » (XIV 14 [174]).

Bref, les rôles respectifs du plaisir et du déplaisir varient selon qu'on a affaire à une volonté forte ou à une volonté faible. Le fort recherche le déplaisir à titre d'épreuve, et parvient au plaisir lorsqu'il l'a passée : la souffrance joue un rôle de frein de la volonté de puissance, frein qui la tempère un moment pour qu'elle puisse resurgir avec plus d'intensité ; quant au plaisir, il est une conséquence de cette reprise. Le faible, lui, recherche le plaisir parce qu'il est fatigué de vivre, parce que sa volonté de puissance est déjà presque éteinte : le plaisir a chez lui fonction de fin, et la douleur est son état constant, qu'il cherche à fuir. Cette distinction est importante car elle permet d'éclairer ce qu'est la « volonté active » (laquelle définit le surhomme, celui qui se surpasse sans cesse) : l'homme actif, le fort, en premier lieu, est capable de se contraindre au déplaisir ; et, en second lieu, il se donne cette contrainte pour s'accomplir.

2. – L'hédonisme et la dureté en général

Cette conception permet à Nietzsche, notamment, de critiquer l'*hédonisme*. Un exemple parmi une foule d'autres :

« Dans tout utilitarisme, la question 'utile à *quoi* ?' (sa réponse étant 'au bonheur', c'est-à-dire le bonheur anglais avec 'comfort' et 'fashion', bien-être, *hèdonè*) est à l'horizon comme une chose connue ; donc l'utilitarisme est un hédonisme masqué, hypocrite. Mais alors il faudrait encore qu'on eût prouvé que bien-être, prospérité « en soi » sont pour une communauté ou même pour l'humanité fin et non moyen ! L'expérience personnelle apprend que les temps de malheur ont une haute valeur – et il en va de même avec les temps de malheur des peuples et de l'humanité.

« La crainte et la haine de la *douleur* sont vulgaires » (X 27 [6] ; voir aussi PBM 225).

Nietzsche critique ici l'utilitarisme, mais dans la mesure précise où il cache un hédonisme : l'utilitarisme est superficiel parce qu'il fait du plaisir le but de la vie, au lieu d'y voir une conséquence de la victoire sur la douleur. La crainte et la haine de la douleur, dit-il, sont vulgaires : l'hédonisme est donc le symptôme d'un défaut de noblesse[1].

Renoncer aux épreuves, c'est refuser de s'ennoblir, c'est-à-dire de croître et de vivre. La figure du « dernier homme », dans le *Zarathoustra*, représente bien cette attitude. Suivons les premiers pas de Zarathoustra parmi les humains (nous sommes au *Prologue*, §5). Laissant derrière lui sa montagne, où il a passé dix ans dans la solitude, Zarathoustra, qui vient de quitter l'ermite, prononce devant les hommes de la ville son premier discours. Il tente de leur enseigner le surhomme et le grand mépris qui conduit au surhomme, mais il ne trouve pas d'oreille pour son message. Les gens du peuple ne peuvent « mépriser grandement » ; peut-être sont-ils au moins capables de mépriser la pire petitesse ? « Je veux donc leur

[1] Connaissant la doctrine de la volonté de puissance, nul n'est surpris d'apprendre que Nietzsche critique l'hédonisme. Il faut donc croire que tous les nietzschéens n'en ont pas connaissance ; par exemple le contemporain M. Onfray, qui se réclame de Nietzsche tout en développant une philosophie hédoniste.

parler du plus méprisable : et cela, c'est le *dernier homme* », l'homme qui ne sait plus se mépriser soi-même.

Pour commencer, les derniers hommes ont une devise à eux, un mot d'ordre bien étrange : « Nous avons inventé le bonheur ». Le dernier homme entend par bonheur l'absence de douleur, ce qui lui fait haïr toute idée de dépassement. Le dernier homme se moque de tout idéal supérieur, il craint la souffrance et la fatigue. Toute sa joie consiste à se perdre dans des « rêves » agréables en consommant « un peu de poison par-ci par-là ». Il ne veut ni commander ni obéir, il ne se plaît que dans un troupeau sans pasteur. Il ne veut prendre aucun risque, et considère comme une folie qu'on en prenne. Ses seules valeurs sont le plaisir et la santé par laquelle il reste en vie et peut se complaire dans le plaisir : « On a son petit plaisir pour le jour et son petit plaisir pour la nuit : mais l'on révère la santé ». En somme le dernier homme s'est asservi à son plaisir, c'est pour l'obtenir qu'il a jeté bas toute contrainte, et c'est en l'obtenant qu'il s'est exclu du bonheur. Il n'a gagné ainsi que de la bassesse, il est celui qui rapetisse tout : « Qu'est-ce que l'amour ? Qu'est-ce que la création ? Qu'est-ce que le désir ? Qu'est-ce qu'une étoile ? », demande-t-il ironiquement. Ce qui montre assez qu'il est le contraire de « l'espoir le plus haut », c'est-à-dire du surhomme.

On peut affirmer, en suivant G. Deleuze, que le dernier homme représente le stade ultime du nihilisme. Deleuze distingue trois étapes : le nihilisme négatif, le nihilisme réactif et le nihilisme passif. Le premier consiste à inventer un arrière-monde pour nier l'ici-bas, c'est le nihilisme des pasteurs ; le deuxième, à se soulever contre l'autorité du pasteur et à nier son arrière-monde, parce qu'il pèse trop lourd ; le troisième, à cesser tout combat et à s'abrutir dans l'inertie. Deleuze compare cette marche du nihilisme au drame de la mort de Dieu, dont le dernier homme serait le dénouement : « Ainsi racontée, l'histoire nous mène encore à

la même conclusion : le *nihilisme négatif* est remplacé par le *nihilisme réactif*, le nihilisme réactif aboutit au *nihilisme passif*. De Dieu au meurtrier de Dieu, du meurtrier de Dieu au dernier des hommes »[2]. Le dernier homme appartient au nihilisme passif, car il préfère « s'éteindre passivement plutôt qu'être mené du dehors »[3]. Encore une fois cependant, il faut bien prendre garde à la nuance : ce qui menace le dernier homme, ce n'est pas tant l'extinction que la stagnation dans la jouissance.

Cette fuite voluptueuse du déplaisir serait donc le plus grand danger. Partant, la qualité qui s'y oppose méritera qu'on la recherche avant toutes les autres. Cette qualité est ce que Nietzsche nomme la *dureté*. Est « dur », dans le langage de Nietzsche, quiconque pourchasse ses moindres lâchetés pour se tourner tout entier vers les épreuves. Il y a une dureté envers autrui, qui est l'inverse de la pitié : « Tous les créateurs sont durs » (Za « Des compatissants »), c'est ce qui les oppose aux compatissants. Mais il s'agit surtout de ne pas prendre pitié de soi-même, et de ne pas s'autoriser à être lâche. Il y a du faible au fort le rapport du charbon au diamant (voir Za, « Des anciennes et des nouvelles tables », 29) : ils sont proches parents, mais le premier est friable et sombre tandis que le second est dur et clair ; les hommes sont les « frères » de Zarathoustra, mais ils sont mous et infidèles à leur vocation, tandis que lui, qui semble si cruel, tient bon sur la voie du créateur, la voie conduisant au surhomme. « Pourquoi si dur ? », demandent les hommes à Zarathoustra. « Pourquoi si mous ?, réplique-t-il. Pourquoi si mous, pourquoi tant de mollesse, pourquoi autant céder ? Pourquoi y a-t-il tant de reniement dans votre cœur, et si peu de destin dans votre regard ? » (*id.*).

[2] G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1999, p. 173.
[3] *Ibid.*, p. 171.

On voit que cette dureté s'oppose non pas à la bonté, mais à la mollesse. Ce n'est pas une faiblesse qui consiste à manquer de cœur, mais une qualité qu'on cultive si l'on veut s'améliorer : « La probité – à supposer que ce soit la vertu dont nous ne pouvons nous affranchir, nous, les esprits libres –, cette probité, nous voulons la cultiver en nous avec toute notre méchanceté et tout notre amour, nous ne nous lasserons pas de nous 'accomplir' dans *notre* vertu [...]. Et si notre probité en vient à se lasser et soupire et s'étire et nous juge trop durs, si elle réclame l'existence confortable et douillette d'un vice aimable, restons *durs*, nous les derniers stoïciens ! » (PBM 227).

3. – L'hédonisme et la dureté dans la connaissance : le « tragique »

Comme Nietzsche est d'abord un « homme de connaissance », tout ceci vaut éminemment pour la connaissance ; dans sa réflexion sur la connaissance, on retrouve et une critique de l'hédonisme et une invitation à la dureté.

La critique de l' « *hédonisme de la connaissance* » concerne avant tout le prêtre. On doit cette dernière expression à J. Granier[4], qui qualifie par là l'attitude que prend le prêtre dans tout ce qui concerne le savoir. La foi béatifie, dit le prêtre, donc elle ne peut être que vraie. On est heureux lorsqu'on a la foi, à tout le moins la foi donnera le bonheur dans l'autre vie ; *donc* ce que dit la foi est vrai. C'est ce « donc » que Nietzsche n'apprécie pas : il ne veut pas faire de la béatitude un critère de vérité. La foi rend peut-être le

[4] Voir par ex. « Nietzsche et la critique du dieu de la métaphysique » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1968 (52), pp. 389-407.

monde plus beau, elle donne peut-être à l'existence un aspect plus engageant, ou bien elle remplit le cœur d'un sentiment de réconciliation avec les choses, ou bien elle donne au monde un sens qui rassure. Mais cela, dit Nietzsche, ne prouve rien sur la valeur de ses énoncés. Le croyant pourrait très bien tenir son bonheur d'un mensonge. Il faut bien noter que pour Nietzsche « bonheur » ou « béatitude » ne sont que les noms chrétiens du plaisir. Il voit même dans le mot « plaisir » une variante « technique » – c'est-à-dire plus pertinente – du terme « béatitude » (voir AC 50).

L'expression de Granier rend donc bien l'idée que nous considérons : c'est une espèce d'hédonisme que Nietzsche veut critiquer. A cet hédonisme, il objecte que toute vérité est douloureuse, qu'il n'y a pas de pensée profonde qui ne fasse mal, au moins dans un premier moment ; que les propositions de foi, loin d'être confirmées par le bien-être que le croyant ressent ou espère, se trouvent par lui mises en doute, et peut-être réfutées. Nietzsche conteste l'idée que les jugements vrais suscitent des sentiments agréables : « l'expérience de tous les esprits rigoureux et profonds enseigne précisément le *contraire*. Il a fallu s'arracher de haute lutte chaque pouce de vérité, il a fallu lui sacrifier tout ce à quoi tient notre cœur, notre amour, notre confiance en la vie. Il y faut de la grandeur d'âme : le service de la vérité est le service le plus exigeant. Etre probe dans les choses de l'esprit, qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire être sévère pour ses inclinations, mépriser les 'beaux sentiments', faire de chaque oui, de chaque non, un cas de conscience !... – La foi donne la béatitude : *par conséquent* elle ment !... » (AC 50).

Peu importe pour notre propos si cette « réfutation » est tenable ou pas, à supposer que Nietzsche lui-même y ait tenu. Peu importe aussi que le prêtre ou tout autre soit visé dans ces lignes. Le raisonnement en question n'est pas sa propriété exclusive ; le dernier homme, par exemple, pourrait sans doute raisonner d'une façon comparable si jamais on

l'interrogeait sur sa propre « sagesse de vie » (Je suis très bien dans mon petit bonheur, répartirait-il, donc j'ai raison sur tout, et qu'on me laisse en paix...). Nous retiendrons que, d'après Nietzsche, la vérité n'a rien à voir avec les délices de l'âme. Partant, il faudra pouvoir mettre entre parenthèses son petit confort de pensée ; il faudra, également dans l'ordre de la connaissance, faire preuve d'une certaine dureté.

La dureté de l'homme de connaissance porte un nom bien connu: c'est le « *tragique* ». Le tragique semble si important chez Nietzsche qu'on use souvent du mot pour qualifier sa philosophie en général : Nietzsche est un « penseur tragique », cela le distingue des bâtisseurs de systèmes de toute espèce et rend son discours charmant aux oreilles de nos post-modernistes. Le tragique, enseignent-ils, c'est en quelque sorte l'art de « maintenir les contradictions », l'art de ne pas résoudre les questions trop vite, et même de ne pas les résoudre du tout ; c'est la résignation devant l'absence de fondement, la contemplation du « sans-fond » irrévocable ; c'est la révolte ténébreuse de l'être tourmenté qui ose clamer à la face des misérables gens normaux : « il n'y a pas de réalité!... » – Le lecteur rigoureux l'aura bien vu : nous sommes passés insensiblement du courage de soutenir les contradictions à la négation de la réalité. Alors que ces contradictions qu'il faut soutenir, ce sont précisément celles de la réalité : il faut bien en effet qu'elles viennent de quelque part.

C'est assez, revenons au texte de Nietzsche. Le tragique fut toujours pour lui une question primordiale, nul ne le contestera. C'est au tragique qu'il consacre son premier ouvrage de philosophie, la *Naissance de la Tragédie*. « Tragique » doit être pris d'abord au sens restreint : la réflexion de Nietzsche porte en premier lieu sur les Grecs. Les Allemands du dix-neuvième siècle appréciaient beaucoup les Grecs, sans la découverte desquels le classicisme

allemand n'aurait jamais été pensable. L'exemple grec va fournir aux Allemands une sorte d'idéal de civilisation, incarné dans le thème goethéen de l' « éternel féminin » : songeons à la figure d'Hélène, qui vient civiliser – c'est-à-dire adoucir – le barbare, le rendre « classique », poli, calme, inoffensif... Pour les classiques allemands, les Grecs sont le peuple de la « sérénité ». C'est d'abord contre cette vision des Grecs, celle de Goethe et de Winckelmann, qu'est dirigée la *Naissance* ; Nietzsche y voudrait indiquer le côté oublié de l'âme grecque, le « dionysiaque », et montrer que ce dionysiaque est bien plus propre à la grandeur de la Grèce, aux Grecs sains et triomphants, que ne pourrait l'être cette pâle sérénité.

Celle-ci, pour Nietzsche, n'est apparue qu'avec la décadence, elle en est un symptôme. C'est précisément au temps de leur faiblesse que les Grecs sont devenus « de plus en plus optimistes, superficiels, théâtraux, de plus en plus éperdus de logique et de logicisation du monde, et par conséquent de plus en plus 'sereins', 'scientifiques' » (Autocr. 4). Nietzsche s'attaque à une cible choisie, Socrate, le grand corrupteur de la Grèce. Mais à travers lui il vise « l'homme théorique » en général, l'homme qui voit dans la logique bien plus qu'un instrument, qui voit en elle la réalité même, et qui recherche cette réalité comme un séjour rassurant. Par là Nietzsche n'attaque pas seulement la décadence grecque, mais aussi celle de l'homme moderne. Nietzsche voit dans l'homme occidental de son siècle le résultat d'une sorte de prolifération maladive du type théorique : les individus sont avides de science, mais d'une science qui rassure. La science moderne, pour Nietzsche, respire la faiblesse ; l'optimisme moderne, les valeurs modernes, tout cela sent mauvais... Nietzsche voudrait

respirer d'autres parfums, ce qui explique sa retraite parmi les Grecs de la grande époque, les Grecs tragiques[5].

Mais, demandera-t-on, en quoi l'homme théorique est-il décadent ? En quoi l'optimisme, la sérénité grecque et l'objectivité moderne révèlent-ils un déclin ? Nietzsche affirme que, dans la *Naissance*, il avait pour dessein « d'examiner la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie » (Autocr. 2). « Dans l'optique de l'artiste », c'est-à-dire conformément à la « métaphysique d'artiste » qui faisait le cœur même du livre et qui consiste à voir le monde comme l'œuvre d'un « dieu-artiste », indépendamment de quelque critère moral par lequel on le jugerait, et de quelque idée de délivrance qui pousserait à le fuir. Et « dans l'optique de la vie », c'est-à-dire en rapportant la présence ou l'absence de cette conception artistique aux critères de la santé et de la maladie, de la force et de la faiblesse.

Le vrai problème de la *Naissance* est un problème « physiologique ». Du moins Nietzsche l'interprète-t-il ainsi lorsqu'il relit l'œuvre au temps de sa maturité ; le sous-titre change avec la nouvelle édition : « hellénité et pessimisme » vient remplacer « née de l'esprit de la musique », ce qui fait du livre non plus un manifeste wagnérien appelant une renaissance de cet esprit de la musique, mais une étude sur la volonté de puissance chez les Grecs. Il s'agit de remonter jusqu'au vouloir, et de trancher entre le vouloir fort et le vouloir faible[6]. Le problème de la *Naissance* est celui du

---

[5] Ce qui explique sa prédilection pour Schopenhauer, qui lui semblait représenter le contraire de cet optimisme, quoique, en réalité, il ne s'en soit délivré que pour donner la parole plus franchement aux instincts qui avaient produit la doctrine optimiste, et que celle-ci dissimulait.

[6] Comme dans GM (Cf. chapitre II, 7) : remonter au vouloir, à l'histoire cachée de la chose et jusqu'à sa naissance, c'est-à-dire s'interroger sur la volonté qui l'a engendrée, mais pour juger le présent et esquisser un avenir. Ici, l'avenir esquissé serait la renaissance de la musique – mais

rapport entre la force et la conception de la vie ; et ce que Nietzsche veut contrer, c'est la solution qui associe l'optimisme à l'efflorescence et le pessimisme au déclin. Il veut précisément renverser cette symétrie.

Ce qui donne l'énoncé du « grandiose *problème grec* » (Autocr. 6) : « Le pessimisme est-il nécessairement un signe de déclin, de chute, d'échec, le signe de l'épuisement et de l'affaiblissement des instincts [...] ? Y a-t-il un pessimisme de la force ? Une prédilection intellectuelle pour ce qu'il y a de dur, d'effrayant, de cruel, de problématique dans l'existence qui viendrait du bien-être, d'une santé débordante, d'une *plénitude* de l'existence ? Y a-t-il, peut-être, une souffrance de la profusion même ? Un irrésistible courage du regard le plus aigu qui requiert le *terrible* comme l'ennemi, le digne ennemi contre qui éprouver sa force, – auprès de qui apprendre ce qu'est la 'terreur' ? Que signifie, précisément chez les Grecs de la meilleure époque, [...] le mythe *tragique* ? » (Autocr. 1).

Bref, la force ne pousse-t-elle pas au « pessimisme » ? Peu n'auront vu que la question donne déjà la réponse : la santé contraint l'individu qu'elle habite à se représenter les aspects les plus sombres de l'existence, afin même qu'il y souscrive. C'est là le cœur du « pessimisme tragique ». Qu'on s'entende bien sur les mots : si Nietzsche parle encore de « pessimisme » dans sa relecture de la *Naissance*, celle qu'il livre dans l'*Essai d'autocritique* ou *Ecce homo*, cela ne désigne plus la doctrine qui tient le monde pour mauvais en soi, mais bien une capacité du vouloir, la dureté dans la connaissance qui porte à voir ce que l'optimisme se cache[7]. En deux mots : le fort veut la connaissance.

---

c'est un coup dans l'eau, Wagner décevra. Il n'est pas encore le « philosophe de l'avenir », c'est un comédien, un prêtre déguisé en personnage héroïque.

[7] En 1872, Nietzsche se débattait encore dans le vocabulaire de Schopenhauer, et c'est pour cela qu'il parlait de pessimisme. Mais il

Pourquoi donc l'homme théorique est-il décadent ? Parce qu'il croit aux concepts de sa science, qu'il les tient non pour ce qu'ils sont, des instruments, des caricatures des choses, mais pour leur substance, et que, partant, il se rend aveugle à la vérité : « Quoi ! La scientificité ne serait-elle que peur du pessimisme et faux-fuyant devant lui ? Une défense subtile contre – la vérité ? » (Autocr. 1).

De là, on peut mieux comprendre ce que Nietzsche oppose au socratisme, le « dionysiaque » : « un *acquiescement supérieur*, né de la plénitude et de la surabondance, un oui dit sans réserve à la vie, et même à la douleur, et même à la faute, à tout ce qu'il y a de déroutant et de problématique dans la vie... » (EH-NT 2). Et l'on peut mieux comprendre que « Cet ultime oui [...] traduit non seulement la compréhension la plus haute, mais aussi la plus profonde, celle qui est le plus rigoureusement confirmée et soutenue par la vérité et la science » (EH-NT 2). L'instinct qui pousse à dire oui pousse également à connaître. Si l'on ne connaît rien, en effet, il est douteux qu'on puisse acquiescer à grand-chose...

Le tragique, au sens le plus large, peut ainsi être défini comme l'effort de s'infliger les pires connaissances ; c'est une tendance à s'opposer des épreuves afin de se surpasser, mais qui se restreint au domaine de la connaissance. Allons donc voir du côté de cette connaissance, car, là où il y a des épreuves, il pourrait bien y avoir une ascèse.

---

pressentait déjà tout autre chose que la pensée de Schopenhauer, bien qu'il ait employé ses mots. Il pressentait justement le dépassement des catégories d' « optimisme » et de « pessimisme » (Cf. EH-NT 2, sur le « pitoyable radotage » de cette opposition). Nietzsche regrettera beaucoup cet embarras de vocabulaire : « elle aurait dû chanter, cette 'âme nouvelle' – et non discourir ! » (Autocr. 3).

4. – Les vérités réservées au fort : la cruauté et la petitesse

On a vu au début du chapitre que soutenir des épreuves en général était le propre de la volonté forte. Cela s'applique évidemment à la connaissance. Une âme sera dite « forte » pour autant qu'elle se risque à la connaissance, et qu'au moins elle la supporte. *Soutenir la vérité*, c'était pour Nietzsche le critère par excellence qui devait distinguer les vrais philosophes.

« *A quoi je reconnais mes pairs* » : tel est le titre du fragment posthume où Nietzsche écrit ces mots : « La philosophie, telle que je l'ai jusqu'à présent comprise et vécue, c'est la recherche délibérée des aspects même les plus maudits de l'existence. Par la longue expérience que j'ai tirée d'une telle errance dans *les glaces et les déserts* [je souligne cette métaphore, importante pour le chapitre suivant], j'ai appris à considérer autrement tous ceux qui ont jusqu'ici philosophé – l'histoire *cachée* de la philosophie, la psychologie de ses grands noms m'est apparue en pleine lumière. Quelle dose de vérité un esprit sait-il *supporter*, quelle dose de vérité peut-il risquer ? Voilà ce qui devint pour moi le vrai critère des valeurs. L'erreur est une *lâcheté*... Toute acquisition de la connaissance est la *conséquence* du courage, de la dureté envers soi, de la probité envers soi... Une philosophie expérimentale telle que celle que je vis [...] veut parvenir à [...] un *acquiescement dionysiaque* au monde, tel qu'il est, sans rien en ôter » (XIV 16 [32]).

Le vrai philosophe, le philosophe fort, a pour privilège de savoir soutenir la vérité. « C'est exactement à proportion de sa force, écrit encore Nietzsche, que l'on approche de la vérité » (EH-NT 2). Toute erreur est lâcheté, toute connaissance le fruit du courage. Or tous les individus ne sont pas également courageux ; donc tous les individus n'accéderont pas à la réalité dans une égale mesure. Si toute

connaissance ne peut être acquise que depuis un certain point de vue, une perspective, toutes les perspectives ne se valent pas : celle du fort est bien plus dégagée que celle du faible, elle donne sur le monde et non sur un songe rassurant.

Par où le fameux perspectivisme de Nietzsche se distingue clairement du relativisme qu'on lui attribue si souvent, et qui court les rues aujourd'hui. « Tous les points de vue se valent », cela serait pour Nietzsche un énoncé typiquement nihiliste. Ce ne peut être que le produit du ressentiment des faibles. Seuls les faibles ont intérêt à nier la différence dans la valeur des points de vue, car cette différence révèle leur infériorité. Seuls des êtres incapables de rigueur peuvent affirmer cela : quand ils nient que la rigueur puisse distinguer les points de vue, c'est leur crainte de la rigueur qui s'exprime.

Le nihilisme nie la différence d'aptitudes dans la recherche de la vérité, voilà même ce qui rassemble le positivisme et le relativisme. Tous les points de vue se valent, dit le positivisme, puisque tous donnent également sur la substance objective des choses, pourvu qu'on pense droitement (le positivisme réduit donc la réalité aux caricatures de la pensée, et la différence des points de vue à une question de procédure)[8]. Tous les points de vue se valent, dit de son côté le relativisme, puisque tous donnent sur le vide.

Le perspectivisme s'oppose tant à l'un qu'à l'autre, parce qu'il se fonde sur la doctrine de la volonté de puissance ; qu'il permet donc de distinguer la perspective du fort de celle du faible : on connaît toujours à partir d'un corps, d'une histoire, d'une lignée, bref d'une situation individuelle ; mais

[8] Cela ne veut pas dire que tous les positivistes sont faibles, et donc ratent la réalité ; mais que le positiviste qui est doué de quelque force ne prend pas en compte, dans sa théorie de la découverte de la vérité, précisément ce qui lui permet cette découverte ; qu' il ne s'aperçoit pas de la force dont il fait preuve en raisonnant.

une certaine situation, celle du fort, rend apte à voir la vérité, et même y pousse, tandis que l'autre, celle du faible, empêchera de rien connaître. Certaines vérités seront donc réservées aux forts.

Quelles sont précisément ces choses que le philosophe découvre et qui restent cachées au faible ? Ce sont les fameux côtés sombres de l'existence que la tragédie mettait en scène : on y voit des hommes « innocents » souffrir tous les maux de la terre, on y voit des meurtres, des exils, des déchirements, et finalement la ruine des hommes. Mais comme Nietzsche prend la tragédie dans un sens fort large, il considère aussi plus d'atrocités que la tragédie au sens restreint n'a pu en infliger à ses auditoires grecs. Dans la considération de la monstruosité, Nietzsche hérite non seulement des Grecs, mais de tout l'Occident chrétien, notamment de dix-neuf siècles de vie intérieure (et l'on sait que pour Nietzsche le christianisme a fait de l'âme une salle de torture). Tout phénomène recèle quelque trait redoutable, c'est vrai pour ce qui est hors de l'homme comme pour ce qu'il porte en lui.

On pourrait résumer toute cette horreur dans deux grandes notions : la *cruauté* et la *petitesse*. Le fort est l'animal le plus doué pour en percevoir les expressions particulières : il est à la fois, comme Héraclite, un spectateur de la nature et un psychologue[9], un moraliste[10], un être doué de « flair », qui pressent ce qui se joue dans l'homme, un observateur qui sait plonger d'un coup d'œil dans l'âme de ses congénères.

En considérant le monde, le philosophe y découvre de la *cruauté* : ne serait-ce que le spectacle d'un oiseau de proie

[9] Au sens ancien du terme : au sens de connaisseur de l'âme, non de diplômé de la faculté de psychologie.

[10] Egalement au sens ancien du terme : au sens de penseur méditant sur les mœurs, non de philosophe ou d'idéologue construisant un système de droits et de devoirs.

dépeçant sa victime, cela montre déjà qu'il faut tuer pour se nourrir. Partout, le philosophe retrouve un même jeu de forces, une même violence, une même faim de domination, et surtout une même inclination à détruire. Dans les hommes mêmes il revoit cette cruauté : par exemple dans le soin du prêtre à rendre ses brebis honteuses de vivre, ou dans le raffinement dont il fait preuve pour les soumettre aux tortures du remords. Mais cela, disons-le bien, ne concerne pas que le prêtre : ce sont des cruautés que le philosophe débusque chez tous les hommes[11].

Ceci pour la cruauté. Il en va de même pour la *petitesse*. Ainsi les désirs des animaux sont méprisables, quelle que soit la vigueur qu'ils révèlent, car ils portent sur des objets médiocres. C'est ce qui fait aussi la bassesse de l'avidité humaine ; on consacre toutes ses forces à rechercher des vanités, au lieu de tendre vers un but supérieur ou de vouloir le « surhomme ». Zarathoustra, du haut de son grand désir, regardait les hommes comme des animaux, tant ils étaient prompts à honorer la « vertu qui rend petit ». Nietzsche regardait les Allemands de la même manière, et l'on voit dans ses ultimes fragments qu'il considérait comme méritoire de pouvoir soutenir leur médiocrité.

Le monde et l'homme seraient donc habités par la cruauté et la petitesse. Eh bien, Nietzsche prétendait que le philosophe peut en quelque manière sentir ces choses et qu'il peut les voir, qu'il peut les flairer en chacun. Mais ce qui est le plus terrible à connaître, ce que peut seul connaître le fort, cela ne se réduit pas à ces faits singuliers ; le fort doit pouvoir regarder la réalité de plus loin, et considérer le tout. Il s'aperçoit alors que ces cruautés, ces petitesses – et toutes les ignobles réalités qui pourraient échapper à ces deux ignobles

[11] A moins peut-être qu'ils ne soient trop naïfs pour en être capables, comme le Jésus que Nietzsche nous présente dans *L'Antéchrist*.

une certaine situation, celle du fort, rend apte à voir la vérité, et même y pousse, tandis que l'autre, celle du faible, empêchera de rien connaître. Certaines vérités seront donc réservées aux forts.

Quelles sont précisément ces choses que le philosophe découvre et qui restent cachées au faible ? Ce sont les fameux côtés sombres de l'existence que la tragédie mettait en scène : on y voit des hommes « innocents » souffrir tous les maux de la terre, on y voit des meurtres, des exils, des déchirements, et finalement la ruine des hommes. Mais comme Nietzsche prend la tragédie dans un sens fort large, il considère aussi plus d'atrocités que la tragédie au sens restreint n'a pu en infliger à ses auditoires grecs. Dans la considération de la monstruosité, Nietzsche hérite non seulement des Grecs, mais de tout l'Occident chrétien, notamment de dix-neuf siècles de vie intérieure (et l'on sait que pour Nietzsche le christianisme a fait de l'âme une salle de torture). Tout phénomène recèle quelque trait redoutable, c'est vrai pour ce qui est hors de l'homme comme pour ce qu'il porte en lui.

On pourrait résumer toute cette horreur dans deux grandes notions : la *cruauté* et la *petitesse.* Le fort est l'animal le plus doué pour en percevoir les expressions particulières : il est à la fois, comme Héraclite, un spectateur de la nature et un psychologue[9], un moraliste[10], un être doué de « flair », qui pressent ce qui se joue dans l'homme, un observateur qui sait plonger d'un coup d'œil dans l'âme de ses congénères.

En considérant le monde, le philosophe y découvre de la *cruauté* : ne serait-ce que le spectacle d'un oiseau de proie

[9] Au sens ancien du terme : au sens de connaisseur de l'âme, non de diplômé de la faculté de psychologie.

[10] Egalement au sens ancien du terme : au sens de penseur méditant sur les mœurs, non de philosophe ou d'idéologue construisant un système de droits et de devoirs.

dépeçant sa victime, cela montre déjà qu'il faut tuer pour se nourrir. Partout, le philosophe retrouve un même jeu de forces, une même violence, une même faim de domination, et surtout une même inclination à détruire. Dans les hommes mêmes il revoit cette cruauté : par exemple dans le soin du prêtre à rendre ses brebis honteuses de vivre, ou dans le raffinement dont il fait preuve pour les soumettre aux tortures du remords. Mais cela, disons-le bien, ne concerne pas que le prêtre : ce sont des cruautés que le philosophe débusque chez tous les hommes[11].

Ceci pour la cruauté. Il en va de même pour la *petitesse.* Ainsi les désirs des animaux sont méprisables, quelle que soit la vigueur qu'ils révèlent, car ils portent sur des objets médiocres. C'est ce qui fait aussi la bassesse de l'avidité humaine ; on consacre toutes ses forces à rechercher des vanités, au lieu de tendre vers un but supérieur ou de vouloir le « surhomme ». Zarathoustra, du haut de son grand désir, regardait les hommes comme des animaux, tant ils étaient prompts à honorer la « vertu qui rend petit ». Nietzsche regardait les Allemands de la même manière, et l'on voit dans ses ultimes fragments qu'il considérait comme méritoire de pouvoir soutenir leur médiocrité.

Le monde et l'homme seraient donc habités par la cruauté et la petitesse. Eh bien, Nietzsche prétendait que le philosophe peut en quelque manière sentir ces choses et qu'il peut les voir, qu'il peut les flairer en chacun. Mais ce qui est le plus terrible à connaître, ce que peut seul connaître le fort, cela ne se réduit pas à ces faits singuliers ; le fort doit pouvoir regarder la réalité de plus loin, et considérer le tout. Il s'aperçoit alors que ces cruautés, ces petitesses – et toutes les ignobles réalités qui pourraient échapper à ces deux ignobles

[11] A moins peut-être qu'ils ne soient trop naïfs pour en être capables, comme le Jésus que Nietzsche nous présente dans *L'Antéchrist.*

catégories[12] – sont rigoureusement *nécessaires*. C'est la loi de la vie, si l'on peut dire.

La tragédie grecque exprimait déjà cette nécessité, puisque la ruine où le héros tragique se trouvait emporté n'admettait pas de salut ; mais Nietzsche, à nouveau, donne au problème une autre mesure. La vie elle-même est « contradictoire », en ceci qu'elle réunit des forces et des tendances opposées, et que ces forces et ces tendances doivent agir également pour que la vie existe. Pour créer, nous dit Nietzsche, il faut nécessairement détruire ; et pour qu'il y ait de grands hommes, il en faut nécessairement de petits. Il est arrivé à Nietzsche de réclamer un « nouvel esclavage » au nom de sa nouvelle espèce de philosophes : pour qu'il y ait de grands penseurs, juges de l'histoire et annonciateurs de l'avenir, il faut bien des historiens, des philologues, des savants en tous genres qui passeront leurs journées à compulser d'antiques volumes poussiéreux pour écrire les livres nécessaires au philosophe. Nous devons voir surtout que ces petits hommes sont nécessaires, comme le sont toute la petitesse et la cruauté du monde. Soutenir cette *nécessité* : c'est avant tout cela qui distingue le nouveau philosophe.

5. – L'ascétisme dans la vie intime de l'esprit

Nous avons maintenant un aperçu de ce qu'est la dureté en matière de connaissance et des vérités à propos desquelles elle s'exerce. N'oublions pas, cependant, que cela ne compose qu'un aspect de la dureté envers soi (le plus cher à

[12] Se tenir trop fermement à ces deux categories reviendrait à caricaturer les choses, mais sans doute Nietzsche les utilise-t-il d'abord pour répondre à Aristote. Selon Nietzsche la tragédie ne doit pas produire de pitié ou de crainte pour qu'on s'en purifie, mais présenter ce qui devrait susciter de telles passions afin justement qu'on les dépasse.

Nietzsche, sans doute, qui est avant tout un penseur, mais *un* aspect malgré tout). Nous savons, s'il faut encore le dire, que cette dureté revêt une importance extraordinaire : c'est le trait distinctif de la volonté de puissance forte ; qu'on la perde, et on tombe sur-le-champ dans « le plus grand danger », dans l'hédonisme qui est une mort subtile et douce.

L'idée de « dureté » en général contient plus que la seule dureté envers soi : elle fonde aussi la relation du philosophe aux autres individus, à ses « amis », et représente la contrepartie nietzschéenne de la pitié ; en ce sens, elle n'est toutefois que le *partage* de la dureté envers soi, qui semble être première. C'est donc bien cette dureté *envers soi* qui nous intéresse, c'est elle qui distingue la conduite du fort face à la vie, c'est elle qui constitue le premier signe de la volonté triomphante.

Soyons circonspects, car ici nous découvrons l'essentiel. Dès qu'elle s'organise, la dureté envers soi porte un nom : « l'ascétisme des forts ». L'expression est de Nietzsche ; elle sert de titre au fragment XIV 15 [117], dont voici les premières lignes :

« *De l'ascétisme des forts*

« Tâche de cet ascétisme, qui n'est qu'un apprentissage de transition, pas un but en soi : se libérer des anciennes impulsions sentimentales des valeurs traditionnelles. Apprendre à aller son chemin pas à pas – jusque 'par-delà bien et mal'.

« Premier degré : supporter des atrocités
faire des atrocités

« Deuxième degré, le plus ardu :
supporter les choses misérables
faire des choses misérables : y compris, comme exercice

préliminaire : être ridicule, se rendre ridicule. »[13]

Nietzsche nous parle de l'ascétisme des forts : d'abord de sa *tâche*, ensuite de sa *teneur*. Voyons pour commencer ce qu'il en est de sa teneur. Cet ascétisme est organisé en deux degrés: dans le premier, il est question d'*atrocités* ; dans le second, de choses *misérables*. Où l'on aura tout de suite reconnu les deux notions par lesquelles nous venons de résumer l'aspect sombre de la loi de la vie, à savoir la cruauté et la petitesse.

Le *premier degré* consiste à « supporter des atrocités » et à « faire des atrocités ». Nous avons déjà vu que le propre du philosophe tragique était de pouvoir se représenter les atrocités de l'existence, et de supporter cette représentation. Ici, le niveau de la représentation est doublement dépassé : en premier lieu, parce que supporter des atrocités veut dire davantage que supporter la vue de ces atrocités, cela veut dire les éprouver sans faiblir (par exemple supporter des maladies effroyables, comme Nietzsche le fit tout au long de sa vie) ; en second lieu, parce que, en plus de supporter ces atrocités, il va falloir en commettre.

Ceci requiert une explication. On pourrait être tenté de rapprocher Nietzsche de Sade, ou d'autres auteurs de ce style[14]. Ce serait là manquer d'égards pour Nietzsche, pour les nuances de ses textes et pour les délicatesses de sa conduite. Nietzsche ne dit pas qu'il faut commettre des atrocités pour le plaisir, c'est au contraire un déplaisir que

[13] Suivent diverses prescriptions étranges, que le lecteur comprendra sans doute mieux quand il sera venu à bout de la présente étude (et déjà du chapitre suivant), mais qu'on ne peut détailler ici, vu le risque de tomber dans une discussion atrocement pointue et ennuyeuse…

[14] Habermas prétendait que Nietzsche formait avec Sade « la part ténébreuse de la littérature bourgeoise » (*Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 148).

l'on s'impose, d'autant que ces atrocités ne sont pas forcément tournées contre autrui plutôt que contre soi-même. Nietzsche, semble-t-il, s'est toujours montré fondamentalement bienveillant envers ceux qui l'entouraient (il fut même un temps où on l'appelait « il piccolo santo »), en tout cas il n'a jamais tué ni agressé personne.

Autant dire qu'il ne faut pas interpréter trop légèrement cette consigne d'accomplir des atrocités. Cela signifie avant tout accepter la nécessité de la douleur et de la destruction, et prendre part à la vie qui les implique. Pour créer, il faut détruire ; Nietzsche, pour sa part, a voulu détruire le christianisme. Cette entreprise dépasse de beaucoup le débat d'idées : Nietzsche y voyait un événement destructeur et cruel pour bien des gens, car il leur ôtait leur consolation ; et ce fut pour lui-même une déchirure, qu'il ne s'imposa pas sans douleur[15]. On voit que cette cruauté s'est exercée contre un type, le chrétien, et non contre des individus, qui sont nécessairement plus riches que le type auquel ils appartiennent.

A tout cela s'ajoute le *deuxième degré*, qui consiste à « supporter des choses misérables » et « faire des choses misérables ». Il arrive au fort d'être lui-même médiocre, et cela, au dire de Nietzsche, lui cause une grande souffrance, plus grande peut-être que celle du degré de la cruauté : « Les natures d'excellence souffrent autrement que leurs admirateurs ne se l'imaginent : ce dont elles souffrent le plus durement, ce sont les bouillonnements sans noblesse et mesquins de maints mauvais instants, bref, leur doute au sujet de leur propre excellence – mais non pas les sacrifices et les martyres que leur tâche exige d'eux » (GS 251). Et malgré tout il faut faire connaissance avec la médiocrité, car elle aussi fait partie du monde ; il faut l'éprouver, il faut la vivre,

[15] Voir par ex. le premier chapitre de H. PFEIL, *Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim, Anton Hain, 1975.

si l'on veut y acquiescer. Nietzsche n'a cessé de répéter qu'il était à la fois un nihiliste achevé et un « nouveau commencement » : comme si, pour ouvrir l'histoire du oui, il fallait connaître tous les degrés du non, jusqu'au risque de s'éteindre, jusqu'à la « grande fatigue » du dernier homme qui « rapetisse tout ».

Ceci éclaire la teneur de l'ascétisme des forts, mais nous devons encore comprendre sa *tâche*. Elle consiste, comme dit le texte cité, à « se libérer des anciennes impulsions sentimentales des valeurs traditionnelles », à « apprendre à aller son chemin [...] jusque 'par-delà bien et mal' ». On comprend souvent cette exigence d'une vie « par delà bien et mal » comme une invitation à ne plus adhérer aux valeurs établies ; on va jusqu'à prétendre que d'après Nietzsche la *transgression* fait tout l'être de l'homme, et que cette idée résume toute sa contribution à l'histoire de la philosophie. Mais ces valeurs, ce « bien » et ce « mal » appartiennent au langage du prêtre, au monde qu'il construit pour nier le nôtre. Aspirer à la transgression pour elle-même revient donc à réagir au discours du prêtre, à régler sa vie par rapport à ce discours, même s'il s'agit de le contredire. Qui érige la transgression en un but se condamne à rester perdu dans le discours, loin du monde.

Le fort transgresse au nom du monde, et non pour le plaisir de contredire le prêtre. Transgresser veut dire pour lui : se défaire de la honte attachée aux choses dites « mauvaises » et de l'estime attachée aux « bonnes », afin seulement d'acquiescer au tout, à ce qui effraye le prêtre comme à ce qui dépasse sa vertu[16]. Mais pour acquiescer à toutes choses, pour dire « oui » au devenir, il faut connaître intimement, par expérience, les forces qui se partagent le devenir ; il faut vivre

[16] Nous étudierions plus tard la « vertu qui prodigue », laquelle dépasse jusqu'à montrer son néant la vertu des prédicateurs que Zarathoustra rencontre au début de son périple (voir Za, « Des chaires de vertu »).

bien plus, *être* bien plus. « Non seulement il parle différemment, mais il *est* aussi différemment » (EH, « avant-propos », 4), écrit Nietzsche à propos du philosophe de l'avenir. Pour le dire dans le langage de Zarathoustra, l'homme doit *être pire et meilleur*. S'il veut affirmer la vie, l'individu doit connaître d'expérience ce qu'elle a d'obscur. Il est pareil à « l'arbre sur la montagne » : « Il en va de l'homme comme de l'arbre. Plus il veut s'élever vers les hauteurs et la clarté, plus fort ses racines plongent dans la terre, vers le bas, dans les ténèbres et les profondeurs – dans le mal » (Za, « De l'arbre sur la montagne »). L' « ascétisme » qui nous occupe a pour tâche de conduire l'individu à l'acquiescement ; lequel exige que l'individu fasse l'épreuve des « ténèbres », qu'il soit assez dur envers lui-même pour s'y résoudre. L'ascétisme, c'est cette dureté organisée en une *pratique spirituelle*.

Nous avons découvert dans tout ce chapitre un nouvel ascétisme, un « second ascétisme », comme disait notre titre, qui est justement cette pratique spirituelle. On dirait peut-être mieux : un « ascétisme de second niveau ». Le premier niveau serait celui de la discipline quotidienne, qui doit permettre l'épanouissement de la spiritualité, ce que nous avons étudié dans le chapitre II ; le second niveau serait celui de la vie même de l'esprit, et recouvrirait une discipline qui non seulement n'est pas moins quotidienne que la première, mais qui en outre touche l'individu de façon bien plus intime.

Et de même qu'il touche l'individu au cœur, ce sujet concerne le noyau le plus dur de la philosophie de Nietzsche, la théorie de la volonté de puissance. Le fort, l'individu doué d'une volonté active, se distingue précisément par sa discipline spirituelle ; car son discours, n'importe qui peut le lui prendre[17], mais sa discipline, lui seul peut la vivre. Sans

[17] Par exemple le bouffon dans Za, « Vom Vorübergehen » (Goldschmidt traduit : « En passant »).

doute, Nietzsche ne consacre pas au thème de l'ascèse à proprement parler un grand nombre de pages, mais il a dû consacrer à sa pratique de nombreuses heures, puisqu'il a lui-même vécu en « philosophe ». L'idée d'ascétisme s'impose donc sans recours à qui veut comprendre sa pensée. Elle est au reste bien plus présente qu'on ne pourrait le croire. Notre classification en deux « niveaux d'ascétisme », si elle fait bien voir le poids de ce que nous avons observé dans ce chapitre, a cependant quelque chose de factice et de grossier : l'idée que le fort se donne des contraintes pour que s'affirme son naturel regarde toute la pensée de Nietzsche, et non seulement ces deux niveaux. D'ailleurs, qui les considérerait d'un peu plus près trouverait sans doute qu'ils n'en font qu'un.

Il est un point en tout cas où ils se fondent : c'est que toute discipline, quelle qu'elle soit, n'est jamais pour Nietzsche une fin par soi seule. On l'avait constaté dans les chapitres précédents, on le constate encore ici : l'ascétisme des forts « n'est qu'un apprentissage de transition, pas un but en soi » (Cf. supra). Il a une tâche, conduire l'individu par-delà bien et mal. Mais que peut-on découvrir par-delà bien et mal, et vers où peuvent bien mener toutes les épreuves de l'ascétisme ?

CHAPITRE IV

AU-DESSUS DES GLACES

Qu'y a-t-il au-delà des épreuves? – demandions-nous. On gagnerait pour le savoir à étudier les enseignements de Nietzsche sur la *solitude* : c'est une idée liée de près à celle de discipline, mais qui l'excède, et cet excès pourrait bien nous mettre sur une piste. Nietzsche a toujours tenu à sa solitude, qui lui était comme un refuge où il pouvait penser, et dont l'idée même lui donna souvent matière à réfléchir. « Tout mon *Zarathoustra*, écrit-il, n'est qu'un dithyrambe en l'honneur de la solitude » (EH, « Pourquoi je suis si sage », 3).

P. H. Van Ness a montré que le thème de la solitude traversait toute l'œuvre de Nietzsche, et que cette solitude était à considérer comme une exigence spirituelle ; il estime d'ailleurs que la solitude constitue elle-même la « discipline spirituelle du sans-dieu »[1]. Cette dernière affirmation doit toutefois être nuancée si nous voulons saisir la pensée de Nietzsche dans toute sa subtilité. Un lien strict unit sans aucun doute la discipline et la solitude, mais cela n'induit pas qu'elles soient une seule et même chose. J'ai suggéré plus haut que la première excède la seconde : c'est cela qu'il faut bien comprendre à présent.

---

[1] P. H. Van Ness, « Nietzsche on solitude : the spiritual discipline of the godless », in *Philosophy today*, 1988 (32), pp. 346-358. L'auteur propose en outre une réflexion sur les notions mystiques de *plèrosis* et de *kénosis*, qui sont à rapprocher du thème de la prodigalité (cf. chapitre VII, 4).

1. – Qu'est-ce que la solitude ?

Avant tout, nous devons avoir une idée précise de ce que Nietzsche entend par « solitude ». La solitude n'est pas d'abord la simple absence de compagnie, mais l'état de celui qui vit avec soi-même, qui s'est trouvé soi-même, qui se supporte et peut-être s'apprécie. Nous avons vu que Nietzsche voulait « devenir ce qu'il était »[2] ; mais devenir soi, cela demande en premier lieu, si l'on peut dire, de *parvenir* à soi.

Qui donc est vraiment seul ? Celui qui suit la « voie du créateur » (voir ce titre dans Za), la voie qui va vers lui-même, celui qui accomplit une sorte d'itinéraire intérieur jusqu'à soi. C'est une voie bien ardue, nous dit Nietzsche, et seul le petit nombre se risque à l'emprunter. Le reste des hommes s'en écarte, ne voulant se défaire de certaines fréquentations qui retiennent l'individu loin de lui. « Je et moi sont toujours en train de converser avec trop d'ardeur, se dit l'individu qui ne veut pas créer : comment pourrait-on y tenir s'il n'y avait un ami ? » (Za, « De l'ami »). Il faut bien se trouver un « ami » pour empêcher « soi » et « moi » de trop s'entendre, car alors l'individu s'apercevrait du hasard qu'il représente lui-même, et le faible ne sait pas accepter le hasard. Il faut donc se trouver un « tiers » : « Le tiers est le bouchon qui empêche la conversation de ces deux-là de sombrer dans les profondeurs ! » (Za, « De l'ami »).

Il est remarquable que Nietzsche place ces mots dans la bouche d'un « ermite ». L'ermite vit dans une certaine solitude, mais ce n'est pas celle de Zarathoustra. L'ermite vit dans la solitude en la haïssant, alors que Zarathoustra n'y retourne jamais sans un chant d'allégresse. Précisons bien : ce que déteste l'ermite, c'est la solitude comprise comme présence à soi-même ; l'ermite aime l'absence des autres

[2] Cf. chapitre I.

hommes, mais il ne la supporte qu'en compagnie du dieu qu'il s'invente (voir l'ermite du *Prologue*, 2). Le rapport de l'ermite à sa solitude – donc de tout homme faible qui se voit privé de compagnie – se résume par ces mots : « Il y en a toujours un de trop auprès de moi [...]. Toujours une fois un, – à la longue ça fait deux ! » (Za, « De l'ami »). Qu' « un devienne deux », que je et moi se découvrent, c'est la grande terreur de l'homme ordinaire.

Ce fut précisément le bonheur de Nietzsche. Prenons « Sils Maria », l'un des « Chants du prince Vogelfrei » donnés en appendice au *Gai savoir*. « J'étais assis à attendre, à attendre, – sans rien attendre [...]. Et soudain, ami ! Un devint Deux – Et Zarathoustra passa près de moi... »[3]. A Sils Maria, Nietzsche a fait la rencontre de son double, et par conséquent de lui-même ; il s'y est enfin trouvé tout entier. L'expérience de Sils Maria fut en quelque sorte l'acmé de sa vie, et, même si dire que Nietzsche s'y est trouvé n'en épuise pas le sens, cela en éclaire une bonne part. Mais, comme on n'atteint un sommet qu'en grimpant peu à peu, Nietzsche n'est parvenu que peu à peu à cette conscience. Parmi les préfaces de 1886, qui livrent un excellent témoignage de sa progression, celle de *Humain, trop humain* parle le plus clairement dans ce sens. Nietzsche y décrit sa « guérison » et celle de tout esprit libre, qui est le passage d'un isolement douloureux à une parfaite entente avec soi-même, « vastitude gorgée d'opulence » (HTH, « Préface », 4) que Nietzsche nomme « grande santé ». L'individu passe d'abord par une sorte de détachement à l'égard de tout ce qui l'avait fait souffrir ; il n'éprouve plus ni haine ni amour pour ce qui l'approche, il jouit simplement de sa liberté, s'étant délivré de toute pesanteur d'âme, et goûte dans ces moments un bonheur « d'une clarté subtile et pâle » (HTH, « Préface », 4). Un réchauffement du cœur succède à cette délivrance, auquel

[3] Je souligne.

Nietzsche donne le nom de « dégel », et qui fait que l'esprit libre, peu à peu, redécouvre et le monde et lui-même : « Il a comme l'impression que ses yeux commencent tout juste à s'ouvrir aux présences *proches*. Il est émerveillé et se tient coi : où donc *était-il* ? Ces choses proches et plus que proches, comme elles lui semblent transformées ! quel velouté, quelle magie leur sont venus entre-temps ! [...] Il était *hors* de soi, cela ne fait aucun doute. Maintenant c'est la première fois qu'il se voit lui-même – et quelles surprises il y trouve ! Quels frissons jusqu'alors ignorés ! » (HTH, « Préface », 5). Tout cela ne forme encore que les prémisses de la grande affirmation de soi, qui implique l'expérience du Retour[4], mais tout cela dépasse déjà le simple isolement.

Une telle solitude n'exclut pas l'amitié ; Nietzsche dirait même que seuls peuvent être amis ceux qui partagent cet état. Il est vrai, en premier lieu, que souvent l'exigence de solitude entraîne *de fait* l'absence de compagnie, puisque peu la remplissent, mais cela ne suit que de la faiblesse d'une époque, et non de la nature de la solitude ; en second lieu, qu'il faut probablement s'écarter longtemps du reste des hommes pour faire la découverte de soi-même (Nietzsche parle encore de « désert » dans cette préface, ce que nous avons appelé « isolement douloureux »), mais ce n'est là que le terreau de cette rencontre, et la plante est bien plus digne d'intérêt.

Si l'on comprend ainsi l'idée de solitude, on voit qu'elle résume dans un sens toute la discipline du philosophe – ce qui était l'idée principale de Van Ness – car le devoir d'être seul conduit à se donner cette discipline. La solitude appelle les contraintes matérielles[5], qui organisent la vie à l'écart du monde; et elle donne lieu aux épreuves plus intimes[6], car elle

[4] Cf. chapitre VII.
[5] Cf. chapitre II.
[6] Cf. chapitre III.

implique qu'on connaisse tout ce qu'on porte en soi, y compris le plus sombre, y compris le plus terrible et le plus misérable. Mais justement la solitude n'est pas bornée à cette discipline, car elle est porteuse d'une autre possibilité, celle d'éprouver l'amour de ce qu'on porte en soi et le bonheur d'être tel qu'on se trouve.

Il y a dans la solitude davantage qu'une discipline. Cela se voit dans certaines images auxquelles Nietzsche revient souvent : sa solitude, dit-il, est celle d'un « *Hyperboréen* », d'un individu qui séjourne « *au-delà* des glaces ». « Regardons-nous en face. Nous sommes des Hyperboréens, – nous ne savons que trop à quel point nous vivons à l'écart. 'Ni par mer, ni par terre, tu ne trouveras la route qui mène chez les Hyperboréens' : voilà ce que Pindare savait déjà de nous. Au-delà du nord, de la glace, de la mort – notre vie, notre bonheur... » (AC 1)[7].

Nous devinons sans trop de peine ce que désignent ces « *glaces* ». Nietzsche vise par là les épreuves de toute nature que rencontre le philosophe. On retrouve souvent les mêmes symboles : les glaces, le désert, la grisaille,... Ces images reviennent sans cesse sous sa plume, toujours pour indiquer le visage austère de l'expérience : par exemple le « gris » de la généalogie de la morale, son attachement à la sévère réalité, est opposé à « l'azur » des hypothèses morales développées par les philosophes anglais (GM, « avant-propos », 7). Nietzsche dit souvent que l'air de ses écrits, celui des sommets solitaires, est un air « mordant » : « Qui sait respirer mes écrits sait que c'est un air des hauteurs, un air mordant. Il faut être fait pour y vivre, sans quoi le péril est grand d'y prendre froid » (EH, « avant-propos », 3).

[7] C'est par ces mots que s'ouvre l'*Antéchrist*, comme si toute la critique du christianisme était établie *au nom de ce bonheur*.

Dans le même sens, les *Maximes d'un Hyperboréen*, texte repris dans les fragments posthumes (XIV 15 [118]), contiennent des références à tout ce que nous avons vu en matière d'épreuves dans notre chapitre précédent. La cruauté et la souffrance sont évoquées dans la dix-neuvième et la trente-sixième maximes ; la médiocrité, dans la dix-huitième et la quarantième ; la trente-neuvième s'attaque à l'hédonisme « anglais ». On trouve encore d'autres choses dans ces maximes, par exemple, le fameux : « sans la musique, la vie serait une erreur » ; ce qui est tout le contraire d'une malédiction de la vie, comme on pourrait peut-être l'imaginer. Cet aphorisme vient compléter une déclaration sur le *bonheur* : « Comme il faut peu de choses pour être heureux ! Le son d'une cornemuse... Sans la musique, la vie serait une erreur. » Car il existe bien un bonheur au-delà des glaces, et si l'air mordille les douillets sur les hauteurs, « les choses y baignent paisiblement dans la lumière » (EH, « avant-propos », 3).

2. – Sur le mont des oliviers

L'*Hyper*boréen vit au-dessus des glaces. Il faut les traverser pour arriver chez lui, elles sont comme le péristyle de son sanctuaire ; mais le péristyle ne fait pas tout le sanctuaire. Ceci ne donne-t-il pas envie de visiter les lieux ? Or justement, nous avons un guide : c'est Zarathoustra en personne. Dans le chapitre intitulé « Sur le mont des oliviers », il nous dévoile quelques aspects de sa retraite. Il ne s'agit pas cette fois d'un discours mais d'un *chant* de Zarathoustra : « Ainsi *chantait* Zarathoustra », peut-on lire à la fin du texte.

Zarathoustra vient d'enseigner le peuple pour l'avertir des dangers de la « vertu qui rend petit ». Il vient encore une fois d'annoncer le Grand Midi, l'heure du surhomme, aux

pauvres humains fatigués de vivre. Le voici maintenant qui rentre vers sa caverne dans la montagne, réjoui de pouvoir retrouver sa solitude. S'étant mêlé aux hommes les plus petits pour leur parler de ce qu'ils ont de plus petit, il est tellement joyeux de penser aux hauteurs qu'il se met à chanter : c'est une sorte d'hymne au bonheur de sa retraite, de son quotidien sur les cimes.

On pourrait diviser le chant en deux parties : dans la première, Zarathoustra nous présente un hôte bien étrange, qui se nomme « l'*hiver* », et qui semble partager son foyer ; dans la seconde, il chante les beautés du *ciel* hivernal, auquel il compare son propre état d'âme. Nous avons donc deux parties, qui ne sont bien entendu que deux façons de dire la même chose.

Sans le savoir, nous connaissons déjà l'hôte de Zarathoustra, ses traits au moins nous sont familiers. Zarathoustra nous dit que c'est un hôte « dur », « terrible », « sévère », qui « grogne » ; que lui-même a les mains « toutes bleues de la poignée de son amitié ». Cet hôte est apparenté à la pauvreté : « Une humble couche me réchauffe plus qu'un lit somptueux, car je suis jaloux de ma pauvreté. Et c'est en hiver qu'elle m'est le plus fidèle ». En plus de cela, l'hiver fait beaucoup pour Zarathoustra : lorsqu'il reste à la maison, il « attrape les mouches et apaise maints petits bruits » ; il « rend la rue solitaire, au point que la lune, la nuit, y a peur ».

Que peuvent bien être ces *mouches* avec leurs petits bruits ? Un chapitre de la première partie leur est consacré : « Des mouches du marché ». Les mouches sont les insectes qui peuplent le marché, c'est-à-dire la place publique, qui représente le contraire de la solitude : « Où cesse la solitude commence le marché ; et où commence le marché, commence aussi le vacarme des grands comédiens et le bourdonnement des mouches venimeuses » (Za, « Des mouches du marché »).

Les mouches, ce sont les hommes médiocres, qui d'abord ne distinguent pas le grand homme, le créateur, du comédien ; et qui surtout sont pleins d'amertume pour le créateur, et ne peuvent l'apercevoir sans brûler de ressentiment : « Devant toi, ils se sentent petits et leur bassesse rougeoie et brûle contre toi en une vengeance invisible » (*id.*). Les hommes misérables s'empressent de haïr l'homme fort pour prévenir son mépris. Ils cherchent à le priver de sa grandeur, soit qu'ils le louent, soit qu'ils l'attaquent : en faire un des leurs, en faire un grand comédien ou le détruire, cela revient au même. Zarathoustra met en garde le créateur contre ces hommes petits : « Ils sont innombrables ces petits et ces pitoyables ; et il y a de nobles architectures que des gouttes de pluie et des mauvaises herbes suffisent à ruiner ». Le prophète exhorte donc son disciple à fuir cette société ingrate, et cela pour qu'il se préserve, a peu près comme Nietzsche avait fui la médiocrité de la ville allemande et s'était réfugié dans la noblesse du Midi[8] : « Fuis dans ta solitude, mon ami ! Je te vois assourdi par le bruit des grands hommes et les aiguillons des petits » (*id.*).

Qui est donc l'hiver? Maintenant nous le savons. L'hiver, c'est en quelque sorte la discipline philosophique : le dépouillement qui doit permettre à la spiritualité de mûrir, et la connaissance « terrible », tragique, qui lui appartient ; l'hiver figure tout ce qu'on peut trouver d'ascétique dans la philosophie de Nietzsche (et nous voyons encore que cette discipline distingue le fort, qu'elle produit une distance entre le fort et les faibles, qu'elle effraye les faibles et les dissuade de prendre le chemin des créateurs).

Il est intéressant d'étudier le *rapport* de Zarathoustra à son singulier compagnon. Zarathoustra nous dit en premier lieu qu'il « l'honore » : on comprend bien qu'il ne souhaite pas le voir partir, vu les éminents services que celui-ci lui

[8] Cf. chapitre II.

rend. Que Zarathoustra honore son hôte ne veut pas dire toutefois qu'il se soumet à lui. Il oppose en effet son attitude à celle des « adorateurs d'idoles ». Il rejette l'adoration en général : Zarathoustra ne tient pas à « ramper », selon son mot, il veut rester fier, et ne pas sacrifier à un idéal la fidélité qu'il se doit à lui-même ; et surtout, il rejette l'adoration de certaines idoles particulières, celles qu'il nomme « idoles du feu, brûlantes, toutes moites de vapeurs » (Za, « Sur le mont des oliviers »). Seuls les « douillets » adorent « l'idole du feu au gros ventre » (*id.*). Or Zarathoustra est le contraire d'un douillet, et son hiver est le contraire de cette idole. On demandera ce que peut bien désigner une idole qui réchauffe : cela représente sans doute tout le culte moderne du confort, tout l'amour que l'homme moderne porte à son bien-être comme le malade à son opium ; cela peut représenter « l'Etat-providence », qui pour bien des hommes remplace Dieu[9]. Zarathoustra ne veut pas tomber dans un tel sommeil, il ne veut pas se laisser détourner de sa propre route, malgré les rigueurs où elle l'entraîne.

C'est pour cette raison qu'il estime son hôte et se réjouit de sa compagnie ; mais cela ne fait pas tout leur rapport : « Je l'honore, cet hôte terrible, dit Zarathoustra, mais j'aime à le laisser assis tout seul. J'aime à lui échapper ; et si l'on court *bien* on lui échappe ». Zarathoustra habite volontiers en compagnie de cet hiver, mais il ne se laisserait pas changer en glaçon. Ainsi les glaces n'occupent pas seules le sommet de sa montagne, on y trouve un « coin ensoleillé » : « Les pieds chauds et avec des pensées chaudes, je cours là où le vent s'arrête, vers le coin ensoleillé de mon oliveraie. /Là, je ris de mon hôte sévère... » Zarathoustra aime beaucoup son hiver, qui lui garantit un air pur ; mais il sait rire de lui, et le quitter pour la douceur des rayons (Nietzsche se compare souvent à un « lézard qui aime à prendre le soleil », par exemple dans la

[9] Cf. le chapitre de Za intitulé "De la nouvelle idole".

préface de *Humain, trop humain*, citée plus haut). C'est une façon de dire qu'un certain *bonheur* se joint à l'hiver.

Zarathoustra s'enfuit ainsi vers le coin ensoleillé de son oliveraie, et là il peut admirer le *ciel* d'hiver – c'est la deuxième partie de son chant. « J'attends alors avec impatience qu'enfin le ciel lumineux s'ouvre à moi, le ciel d'hiver à la barbe blanche, le vieillard chenu – le ciel d'hiver, lui, le silencieux, qui souvent tait son soleil ! » (*id.*). Pourquoi Zarathoustra aime-t-il à contempler ce ciel ? Parce qu'il s'y reconnaît, parce que lui aussi tait son soleil ; au point qu'il se demande qui du ciel ou de lui-même a inventé le « long silence lumineux ».

Le ciel d'hiver ne laisse voir aux hommes, qui le regardent d'en bas, que des nuages gris et glacés, de sorte qu'ils ne voient pas quel soleil resplendit dans les hautes régions du ciel. De la même façon, Zarathoustra veut *dissimuler* aux hommes le versant lumineux de sa vie, il ne veut pas le « trahir », comme il le dit. « Pour que personne ne puisse voir jusqu'au fond de moi, ni voir ma volonté ultime, – à cette fin je me suis inventé le long silence lumineux. [...] Et ne me faut-il pas me cacher, pareil à quelqu'un qui a avalé de l'or, – pour que l'on ne m'ouvre pas l'âme? » Zarathoustra veut protéger ce qu'il a de plus précieux, et pour cela il doit le cacher. Mais ne nous méprenons pas : il ne tient pas à se changer en comédien obscurantiste, son stratagème ne consiste pas à feindre de connaître des « grandeurs » dont il n'aurait rien vu. Il va se contenter de *taire* son bonheur pour laisser voir les aspects les plus rudes de son expérience, ce qui devrait suffire à effrayer les chameaux comme les jouisseurs, tant les uns craignent la destruction, et les autres les contraintes. « C'est la sage bonne humeur et le bon vouloir de mon âme de ne pas cacher son hiver et ses

tempêtes glacées ; elle ne cache pas non plus ses engelures » (*id.*).

« Sûrement nous allons le voir gelé par la glace de la connaissance », disent les hommes privés de grande passion (*id.*). Zarathoustra nomme cela leur « plainte », mais par cette plainte ils se réjouissent en secret : ils ont la même haine du solitaire qu'avaient les mouches du marché, ils sont pleins d'un semblable ressentiment. Eux voient bien qu'ils ne pourraient tolérer ces frimas, aussi prétendent-ils que c'est un mal de ne pas s'y soustraire[10]. Toutefois Zarathoustra ne prête guère attention à leurs plaintes et à leur vindicte ; il reste sur ses hauteurs et rit beaucoup de ces hommes qui le plaignent sans rien savoir de lui : « Pendant ce temps-là, je cours en tous sens, les pieds chauds, sur mon mont des oliviers : dans le coin ensoleillé de mon oliveraie, je chante et je me moque de toute pitié. Ainsi chantait Zarathoustra » (*id.*).

3. – Le secret de Zarathoustra

Que nous enseigne cet extrait ? Les glaces sont un passage obligé, nous le savions ; mais elles sont aussi un *masque*, auquel le fort tient beaucoup. Même lorsqu'il les a dépassées, il les maintient autour de lui afin que le faible ne puisse s'approprier son « or », son trésor de bonheur. Dépasser l'ascèse ne signifie pas qu'on l'abandonne, mieux vaudrait dire qu'on l'apprivoise. C'est en quelque sorte une mesure d'hygiène: cela permet d'écarter les mouches et tous leur pauvres sentiments. « Tout mon *Zarathoustra* n'est qu'un dithyrambe en l'honneur de la solitude », écrit Nietzsche,

[10] Il faut remarquer le rôle du ressentiment. On dit souvent que, d'après Nietzsche, toute règle provient du ressentiment; ici, le ressentiment s'exerce aux dépens de la contrainte. L'erreur vient de ce qu'on ne distingue pas les règles du troupeau et celles du créateur.

mais il ajoute : « ou, si l'on m'a compris, en l'honneur de la *pureté*... » (EH, « Pourquoi je suis si sage », 3). En haut des montagnes on respire un air pur, qui ne blesse pas le « flair » du philosophe, car il est privé des odeurs de la maladie (c'est-à-dire de la bassesse et de la méchanceté). « La solitude de l'un est la fuite du malade ; la solitude de l'autre est la fuite *devant* le malade » (Za, « Sur le mont des oliviers ») : certains recherchent la solitude parce qu'ils haïssent le monde ; d'autres, les philosophes, parce qu'ils ne veulent plus vivre parmi ceux qui le gâchent.

Le philosophe recherche un air pur, et, lorsqu'il l'a trouvé, il veut le garder tel. Pour cela il faut bien surveiller son domaine, et en défendre l'accès aux hommes malades. C'est ainsi qu'il faut entendre le souci d'*hermétisme* dont Nietzsche témoignait. Il n'avait pas le propos d'être obscur, car lorsqu'on est profond, à ce qu'il pensait, il suffit d'être limpide pour éconduire les hommes superflus. Si l'on veut une comparaison française, on peut dire que son hermétisme n'a rien de commun avec celui d'un Mallarmé (auquel pourtant on l'associe souvent). Nietzsche ne recherche pas les tournures incompréhensibles, sa langue est parfaitement simple ; il ne souhaite pas réserver l'accès de sa pensée aux érudits, mais à ceux qu'il estime être « de son espèce » et pour qui ses enseignements sont davantage que des mots. Nietzsche est sans doute élitiste, mais son élite n'est pas choisie selon des critères gratuits (comme la race, la fortune, les distinctions académiques...) : seule compte la « profondeur » du candidat. Les grandes choses exigent qu'on en parle avec cynisme et candeur, dit l'une des *Maximes d'un Hyperboréen* : il faut donc bien montrer les choses, mais certaines plus que d'autres. Il faut montrer les plus terribles et laisser deviner les plus belles : ce qui est précieux doit juste être effleuré, et qui a du flair le sentira.

Ceci peut expliquer la différence de ton que l'on constate entre les écrits théoriques, qui sont souvent des armes de guerre, et les prédications du *Zarathoustra*, qui seraient une « révélation de la vérité » (EH-Za, 6). Dans les premiers, Nietzsche n'use de certains mots qu'avec prudence : « amour », « vérité », « justice », etc. Les nihilistes en ont fait des poisons, prétend-il, et il faut avant tout s'attaquer aux maux qu'ils provoquent, quitte à sacrifier pour un temps ce genre de vocabulaire. Mais dans le *Zarathoustra*, ces mêmes mots ont presque toujours un sens laudatif. Le style poétique, la « candeur » des images, permet assez de taire ce qui doit rester caché, alors que le style théorique demande qu'on ajoute des imprécations (du « cynisme ») aux pensées affirmatives, voire qu'on dissimule ces affirmations sous ces critiques, et qu'on ne fasse entendre qu'ainsi les premières.

La grisaille est donc un piège, où doivent tomber tous ceux qui ne devinent pas les lumières cachées. Mais nous-mêmes, jusqu'ici, n'avons-nous pas été piégés ? Qu'avons-nous vu de la philosophie de Nietzsche ? D'abord que Nietzsche, depuis ses débuts philosophiques, comptait parmi ses premières valeurs l'accomplissement de soi, et que cet accomplissement passait pour lui par l'adoption d'un mode de vie particulier, celui du « philosophe tragique » ou du « philosophe de l'avenir ». L'opposition de la vérité et de la vie qui marque certaines de ses premières œuvres l'invitait à concevoir un rapport particulier à la vérité, qui ne conduirait pas à négliger la vie ; il fallait que la connaissance soit enracinée dans la vie, qu'on ne la recherche que si l'on s'y sentait consacré. Or quiconque se trouve voué aux grands problèmes de l'existence doit, comme Héraclite ou quelque autre aristocrate de l'antiquité jouissant de son loisir, se détacher des soucis ordinaires qui divertissent les hommes de la réflexion ; il doit mener une « vie contemplative » qui ne nuit pas aux forces vitales mais les accorde, seul chemin possible vers la civilisation, qui est la floraison des individus.

Ceci n'était encore qu'un désir ou un projet, et nous avons vu comment il prenait forme. En premier lieu, nous avons cherché quels principes devaient, selon Nietzsche, régir le quotidien du philosophe idéal. Il lui fallait veiller, par le choix de son régime, de sa résidence et de ses délassements, à ne pas gaspiller ses forces en des luttes inutiles contre le monde où il vit, ou en de vains efforts commandés par de faux idéaux. Nous avons vu aussi en quoi la discipline du philosophe s'apparentait à l'ascèse traditionnelle : non par obligation mais par nécessité, le philosophe se conforme aux vœux chrétiens d'humilité, de chasteté et de pauvreté, si bien qu'il faut la généalogie pour le distinguer du prêtre ; car les deux ascèses, en plus de présenter une commune apparence, appartiennent à la même histoire, dont le philosophe, sous une forme ancienne, inaugure l'avenir. Cette ascèse devait conduire le philosophe à ce que Nietzsche nommait la haute spiritualité, état constant de l'individu qui a su accorder ses forces afin qu'elles le portent vers une pensée harmonieuse.

En second lieu, nous avons découvert une ascèse plus intime, un ensemble d'épreuves regardant non plus les conditions de la vie spirituelle, mais cette vie elle-même. Nous avons appris que le propre des forts était d'affronter les épreuves, et que le repos d'un plaisir gagné sans peine n'avait d'attrait que pour les faibles ; que les forts étaient durs, et que la dureté, lorsqu'elle s'appliquait à la connaissance, formait le sentiment tragique qui pousse à connaître la cruauté et la petitesse du monde. Approfondi en une pratique spirituelle dépassant la connaissance théorique, le tragique devenait « l'ascétisme des forts », qui consiste à éprouver la réalité que la tragédie faisait voir.

Devenir soi-même exige ainsi bien des contraintes, si l'on en croit Nietzsche, des simples règles de vie jusqu'aux plus profondes épreuves. Mais nous savons que toutes ces contraintes ne sont que des moyens d'atteindre autre chose. Nous ne pouvons rien dire, jusqu'à présent, de cet « autre

chose », sinon précisément que Nietzsche n'en parlait qu'avec difficulté. Cela n'est pas négligeable, car, si Nietzsche voulait écarter les profanes, c'est sans doute qu'il tenait là quelque chose de sacré.

Deuxième partie

PRESENCE DU SACRE DANS LA VIE

CHAPITRE V

NIETZSCHE ET LES DIEUX

Nous avons vu, dans la première partie, quelle discipline devait régler la vie du philosophe nietzschéen, et par quelles épreuves il devait passer. Mais nous avons vu que cette discipline et ces épreuves ne servaient qu'à préparer un certain accomplissement, auquel semble appartenir une certaine sacralité. Toutefois, nous n'avons encore aucun élément prouvant un rapport intime au sacré dans la vie et l'œuvre de Nietzsche. Il est temps, à présent, de risquer un coup d'œil au-dessus des glaces… Ce premier chapitre traitera des dieux : de l'idée de dieu en général, des dieux du polythéisme et spécialement de Dionysos, et du rôle que jouent les dieux dans la philosophie de Nietzsche.

1. – La divinité des dieux

Quiconque cherche le sacré se tourne naturellement vers les dieux. Mais existe-t-il seulement, dans notre cas, un dieu ou des dieux vers lesquels se tourner ? On dira que Nietzsche est un athée, et qu'il n'y a pas à chercher de dieu dans sa philosophie. Toutefois, si nous dépassons un moment cette catégorie trop confortable et si nous cherchons à saisir les nuances qu'elle recouvre, nous découvrons à nouveau une richesse inattendue. Nietzsche disait sans doute être athée d'instinct et tenir l'athéisme pour un signe de probité ; mais, au vu d'autres passages, on en vient à soupçonner de tels propos, et à ne plus savoir quelle est la part de vérité dans ces paroles, et quelle est celle de provocation. Un dieu serait-il possible dans la philosophie de Nietzsche ? Et quel rôle pourrait-il y jouer ?

Il est arrivé que Nietzsche critique l'athéisme, ou du moins la haine contre la religion (« l'aversion et l'amertume voltairiennes à l'endroit de la religion », PBM 216), dans quoi il pouvait voir un manque de noblesse et de grandeur. Nietzsche a toujours tenu la vénération pour quelque chose d'aristocratique, ce qui laisse croire que l'aristocrate pourrait avoir lui aussi sa religiosité.

Nietzsche, au fond, n'était pas hostile à toute idée de « dieu », il niait seulement que le Dieu des chrétiens fût divin. Il en est ainsi dans ce fragment, où il s'attache à distinguer ses semblables des croyants traditionnels : « – ce n'est pas là ce qui nous sépare : que nous ne retrouvions aucun dieu ni dans l'histoire ni dans la nature ni derrière la nature, – mais que ce qui fut vénéré comme Dieu nous ne le ressentons pas comme « divin », mais comme sainte grimace, *moutonnerie*, absurde et lamentable *niaiserie*, comme principe de la calomnie du monde et de l'homme : bref que nous nions Dieu en tant que dieu » (XIII 11 [122] ; cf. aussi AC 47). Nietzsche ne rejette pas l'idée de « dieu », mais il s'oppose au monopole que les chrétiens voudraient avoir sur elle. C'est donc qu'il tient à cette idée, puisqu'il n'évoque jamais sans irritation ou sans ironie le sens que les chrétiens lui ont donné.

On ressent un pareil état d'esprit dans un passage célèbre du *Crépuscule des idoles*, consacré aux « Quatre grandes erreurs » de la philosophie. Nietzsche y critique l'idée de causalité, telle que les philosophes, d'après lui, ont coutume de la concevoir. Il estime que les philosophes se sont d'abord trompés sur « la volonté, l'esprit et le moi » en y voyant des entités subsistantes, causes univoques de nos actes, et qu'ils ont extrait la notion d'Etre de cette compréhension du Moi ; qu'ensuite ils ont projeté sur le monde cette notion d'Etre et leur analyse arbitraire de la causalité, et qu'ils ont ainsi inventé les « choses » ; qu'enfin de ces choses ils ont tiré la chose en soi, dont ils ont fait la Réalité suprême. Nietzsche

est très véhément sur cette dernière invention : « Sans même parler de la 'chose en soi', cet *horrendum pudendum* des métaphysiciens ! L'erreur de l'esprit considérée comme cause confondue avec la réalité ! Et établie comme critère de la réalité ! Et nommée *Dieu* ! » (CI, « Les quatre grandes erreurs », 3). Ce n'est pas le fait qu'on parle de dieu[1] qui scandalise Nietzsche, mais le fait que les nihilistes aient donné ce nom à leur erreur, qu'ils aient nommé « Dieu » un Etre absolu et un monde de l'Etre, construit sur la base d'un mensonge, et qui sert à nier le seul monde qui soit, à savoir le nôtre. Considérons bien le *ton* sur lequel Nietzsche décrit le phénomène, comme si le nom « dieu » lui appartenait, à lui ou aux « philosophes de son espèce », et lui avait été volé.

Dans le même sens, Nietzsche reproche aux chrétiens d'être « à tu et à toi » avec Dieu, comme il le dit parfois, et d'aborder de graves problèmes tel celui de Dieu « comme s'ils les connaissaient » (XIII 10 [204]). Cela lui est intolérable, car il juge insensée la prétention chrétienne d'être proche du divin. Mais comment interpréter ce reproche ? On pourrait être tenté d'y voir l'affirmation que le divin est par nature insaisissable, voire que c'est l'Insaisissable en soi qui est divin, et donc que l'attitude chrétienne est condamnable dans la mesure où quiconque voudrait parler du divin commettrait un blasphème contre lui. On peut aussi penser que Nietzsche s'estimait plus compétent que les chrétiens pour discourir sur le divin, dans la mesure où le point de vue du fort serait plus propre à y conduire.

Cette seconde solution est confirmée par la réflexion de Nietzsche sur le goût en matière de religion. Nous avons déjà vu qu'il appréciait peu la littérature des premiers chrétiens, qu'il la regardait comme une corruption de la culture classique, et qu'il méprisait le nouveau testament tout en

[1] Je note « dieu » sans majuscule pour désigner une quelconque divinité ; je réserve la majuscule au dieu personnel du monothéisme.

admirant l'ancien.[2] Cela suggère qu'il y a un bon et un mauvais goût en matière de religion comme en toute autre matière, et que les hommes de goût, les aristocrates, pourraient avoir leur dieu. Les Juifs de l'époque des rois constituent un bon exemple : la notion juive de « dieu », nous dit Nietzsche, s'est peu à peu « dénaturée », précisément parce qu'à une certaine époque elle était « naturelle », c'est-à-dire qu'elle ne servait pas à calomnier le monde, mais à exprimer la reconnaissance d'un peuple pour ce que le monde lui donnait ; le dieu de ce peuple était « l'expression du sentiment qu'il avait de sa puissance, de sa joie d'être soi, de son espoir en soi » (AC 25). Ce Dieu était donc tout à fait respectable. Nietzsche appréciait aussi le Dieu de l'Islam, le Dieu, d'après lui, d'un peuple viril et fier de soi.

Les fragments posthumes témoignent en général d'une certaine ouverture au divin. « Et combien de nouveaux dieux sont encore possibles !... », dit le fameux passage du fragment sur « l'histoire du concept de Dieu » (XIV 17 [4]). Des dieux sont encore possibles, mais il faudrait alors qu'ils soient « alcyoniens », c'est-à-dire qu'ils soient dansants, rieurs, joyeux, bref qu'ils ne conduisent pas à maudire, mais à célébrer l'existence ; et Nietzsche va jusqu'à écrire que « les pieds légers sont peut-être inséparables de la notion de 'dieu' » (*id.*).

2. – Référence au polythéisme antique

Ouvert à de nouveaux dieux, Nietzsche était surtout attiré par le polythéisme antique, dont il s'est expressément réclamé : il y voyait premièrement l'exact opposé de la religion chrétienne, et deuxièmement la seule forme de piété convenant à des individus accomplis.

[2] Cf. chapitre II, 1, sur les « délassements » littéraires.

On ne manque pas de textes où il dresse les divinités païennes contre le Dieu chrétien. Les dieux païens seraient le reflet de l'acquiescement au monde des hommes qui les vénéraient, alors que le Dieu chrétien symboliserait le refus de l'ici-bas : « *Païen* est le dire oui au naturel, au sentiment d'innocence dans le naturel, la 'naturalité'. *Chrétien* est le dire non au naturel, le sentiment d'indignité dans le naturel, l'anti-naturalité » (XIII 10 [193]). Les païens antiques montraient dans leurs dieux la reconnaissance qu'ils éprouvaient quant à leur propre existence, comme dans leurs rites et dans toute leur piété. Le culte païen était « une forme d'action de grâces et d'acquiescement à la vie » (XIV 14 [89]). Et surtout ces dieux n'étaient pas des maîtres de morale, ils n'étaient pas les garants de valeurs absolues, et n'exigeaient pas des hommes qu'ils remplissent un devoir opposé par principe à leurs inclinations. Les païens se représentaient les êtres supérieurs à l'homme comme étant par-delà bien et mal (voir XIV 16 [16]), et ainsi ils liaient la supériorité des dieux à l'affirmation de soi.

Nietzsche ne s'intéresse pas au paganisme uniquement parce qu'il peut être l'antithèse de la religion chrétienne, mais aussi et surtout parce qu'il reflète le caractère accompli des individus qui en sont les adeptes. Si le dieu des Juifs ou celui des Arabes avaient quelque chose de louable, c'est qu'ils étaient les dieux de peuples forts, et témoignaient de la santé de ces peuples. Il convient donc de les admirer comme de respectables vestiges, mais il ne faut pas y voir de solution pour le présent. Jadis les buts supérieurs florissaient au niveau des peuples, et chaque peuple pouvait se donner un dieu pour représenter sa vertu ; il y avait alors, comme le dit Zarathoustra, « mille et un buts » (Za, « Des mille et un buts »). Mais ces temps sont révolus, il n'est plus qu'un seul but pour tous les hommes, et c'est l'individu surhumain. Nietzsche se dit païen et polythéiste, car il faut qu'il y ait plusieurs dieux pour que chaque individu puisse avoir son

propre dieu, et non uniquement le dieu de son peuple. On devine qu'il ne s'agit pas simplement du polythéisme historique : bien que celui-ci inspire Nietzsche également par son contenu, il lui fournit surtout un nom pour désigner une nouveauté qui n'en a pas encore.

Bien que Nietzsche se tourne vers le paganisme parce qu'il offre plusieurs dieux, on doit voir qu'il ne divinise nullement cette pluralité elle-même, comme certaines suggestions du vocabulaire utilisé pourraient y conduire. De façon générale, G. Deleuze parle souvent de « pluralisme » pour désigner la philosophie de Nietzsche, parce qu'elle admet la multiplicité des interprétations ; et il affirme que la volonté forte est celle qui affirme sa « différence »[3]. Pour ce qui concerne précisément le problème des dieux, on pourrait être tenté de croire, dans cette ligne (celle des « philosophies de la différence »), qu'en estimant que la pluralité des dieux elles-mêmes était divine, Nietzsche sacralisait la différence des perspectives et leur irréductibilité les unes aux autres. Nietzsche écrivait sans doute : « Ce qui est divin, c'est qu'il y ait des dieux et non pas un Dieu » (Za, « Des renégats », 2 ; « Des anciennes et des nouvelles tables », 11). Mais il voulait probablement dire que la pluralité convient mieux au concept de dieu que l'unicité, et non qu'elle en épuise le sens.

Pour Nietzsche, un « dieu » n'est vraiment divin que s'il peut admettre d'autres dieux à ses côtés. Car un dieu est ce qui exprime le plus haut espoir de celui qui le vénère, et, si ce plus haut espoir est l'individu surhumain, il faut que le dieu admette d'autres dieux pour l'exprimer ; l'individu surhumain est en effet celui qui acquiesce à sa propre singularité, et il ne faut pas qu'un quelconque absolu vienne

[3] Voir *Nietzsche et la philosophie*, *op. cit.*, où ce vocabulaire apparaît constamment. A ma connaissance, Nietzsche n'emploie jamais ces mots pour rendre ses propres idées. Il me semble même douteux d'attribuer tant de poids à une idée de différence qui pourrait masquer celle, clairement fondamentale, de hiérarchie.

s'opposer à la singularité de chacun. Le dieu étant comme un miroir de l'individu, il ne peut y avoir plusieurs individus s'il n'y a qu'un dieu ; or, Nietzsche veut précisément transformer tous les « hommes » en individus. Il faut beaucoup d'individus pour qu'existe le surhumain, « il est besoin de beaucoup de nobles et de sortes de nobles *pour qu'il existe de la noblesse* », dit Zarathoustra pour paraphraser la fameuse maxime sur la pluralité des dieux qui vient d'être citée (Za, « Des anciennes et des nouvelles tables », 11). S'il n'y a qu'un dieu, il n'y aura pas d'individus. C'est pourquoi le slogan du monothéisme est « le mot le plus impie » : « le mot 'il est un Dieu ! Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi !' – un vieux dieu à la barbe rageuse, un dieu jaloux, s'oublia ainsi » (Za, « Des renégats », 2). Le Dieu du monothéisme était jaloux, c'était son plus grand défaut ; non que les dieux païens aient été dépourvus de jalousie, mais la leur ne concernait pas l'existence même des autres dieux, et partant l'accomplissement des individus.

Tout cela nous permet de comprendre l'utilité que Nietzsche attribue au polythéisme historique, et le sens de celui qu'il inaugure. Un fragment du *Gai Savoir* (GS 143) est consacré à notre première question. On y lit que jadis, du temps où la morale régnait sans partage sur les hommes, vivre et penser en individu autonome passait pour le plus odieux des crimes ; que quiconque se risquait toutefois à cette vie, devait mettre son désir sur le compte d'une puissance surnaturelle qui agissait à travers lui ; et qu'ainsi on en vint à créer les dieux, expressions purifiées de semblables désirs. Alors seulement l'individu devint respectable, et l'espoir en l'individu devint permis. Nietzsche écrit dans ce fragment que le polythéisme fut « l'inestimable exercice préparatoire à la justification de l'égoïsme et de la souveraineté de l'individu » (GS 143), que c'était un premier pas vers l'esprit libre et l'individu accompli. Tout cela, tout ce que le polythéisme historique préparait, le polythéisme nouveau doit

le réaliser. Par celui-ci, Nietzsche entend rendre à l'idée de dieu un sens affirmatif, et l'accorder à ses propres aspirations. Voilà le sens de ce singulier « polythéisme » ; c'est dans cet esprit que Nietzsche se disait lui-même « païen », et avant tout disciple de Dionysos.

3. – Dionysos

Chacun doit avoir son dieu : Dionysos était celui de Nietzsche. Il est bien difficile de savoir qui était Dionysos, car si nous avons bon nombre de textes sur le « dionysiaque », l'état qui est associé au dieu, nous en avons peu sur le dieu lui-même.

Le texte le plus fameux est l'avant-dernier fragment de *Par-delà bien et mal* (PBM 295). Nietzsche vient d'écrire que les philosophes doivent savoir rire, et que, comme les dieux sont philosophes, il n'est pas de doute qu'eux aussi en soient capables (PBM 294). On peut donc s'attendre à ce que Dionysos soit un dieu qui rit, et un dieu qui philosophe. C'est précisément ce que nous trouvons dans le fragment qui nous intéresse (PBM 295). Je voudrais isoler ici quelques caractéristiques de Dionysos, ce qui sera sans doute quelque peu arbitraire, mais utile, comme nous le verrons plus tard.

1° D'abord Nietzsche nomme Dionysos « le grand *Caché* ». Dionysos dissimule, il ne se montre pas facilement, et réserve au petit nombre le privilège de sa manifestation. Sa philosophie est faite de choses « secrètes, neuves, étranges », qui ne sont pas bonnes pour toutes les oreilles, et dont il ne faut parler qu' « à mi-voix ». Se retenir d'apparaître dans la clarté appartient donc en propre à Dionysos.

2° Ensuite il suscite des sentiments contrastés chez les individus qui le rencontrent : il est à la fois *attirant et inquiétant*. Nietzsche nous dit que Dionysos est « le dieu tentateur, le flûtiste-né ravisseur de conscience, dont la voix

sait descendre jusqu'aux souterrains de l'âme, qui ne prononce pas un mot, ne jette pas un regard où ne se dissimule une intention de séduire », et dont les fidèles obéissent « intimement et docilement » ; Dionysos ne veut rien prouver, il veut attirer les hommes vers lui afin de les conduire vers eux-mêmes, et pour cela il est bon qu'il les fascine. Mais Nietzsche nous dit aussi qu'il est inquiétant : qu'il est « énigmatique », qu'il est le plus redoutable de tous les « esprits singuliers et quelquefois dangereux » qu'il ait croisés, que les choses que le dieu vient nous enseigner sont « bizarres, inquiétantes » ; que lui-même fut « effrayé » lorsque le dieu lui dit qu'il voulait rendre les hommes plus méchants et plus profonds. Bref, Dionysos est « le grand dieu ambigu et tentateur », celui qui fascine et devant qui l'on tremble.

3° Dionysos est aussi le dieu de la *finesse* et de la *surabondance* : la richesse et la subtilité lui appartiennent également, parce qu'il faut une infinie délicatesse pour connaître une infinie variété, et que lorsqu'un chaos débordant est ordonné, on obtient un être raffiné et spirituel. C'est ainsi que Dionysos « polit les âmes rudes et leur donne à goûter un plaisir nouveau, celui de demeurer calme comme un miroir afin de refléter la profondeur du ciel », et qu'il « enseigne l'hésitation aux mains grossières et trop promptes, pour qu'elles apprennent à saisir avec plus de grâce ».

4° Nietzsche nous renseigne également sur l'*attitude* du dieu. En premier lieu, et puisque les dieux aussi s'adonnent à la philosophie, il a toutes les vertus d'un honnête philosophe : « courage d'explorateur », « sincérité osée », « véracité et amour de la sagesse ». Pourtant, nous dit Nietzsche, ce ne sont là que de « vénérables oripeaux », dont le dieu n'a que faire. Dionysos ne tient pas à se cacher sous quelque grand mot que ce soit, il a bien assez de grandeur pour ne pas devoir s'en inventer. Il « fait taire les bruyants et les

vaniteux », les comédiens de l'idéal, qui ont besoin de grands cris ou de paroles sublimes pour trouver la vie intéressante.

5° Mais on ne touchera le cœur de son attitude que lorsqu'on aura dit qu'il est *généreux*, car par son amour il accorde du prix à toute chose, et partage avec tous sa dureté comme son bonheur. C'est le dieu « qui devine le trésor caché et oublié, la goutte de bonté, de suave spiritualité enfouie sous l'opaque dureté de la glace », et « dont nul n'est effleuré qui ne se sente plus riche, [...] non pas comblé et oppressé de biens venus d'ailleurs, mais plus riche de soi-même, renouvelé à ses propres yeux, [...] peut-être plus incertain, plus fragile, plus brisé, mais plein d'espoirs encore sans nom ». Que veut-il donner aux hommes ? Rien, sinon rendre l'homme à lui-même, le rendre « plus fort, plus méchant, plus profond », comme nous l'avons vu, et ainsi « plus beau ». Dionysos aime les hommes, et pour cela il voudrait qu'ils aiment la vie, aussi difficile que cela puisse être.

6° Enfin, et c'est sans doute la grande nouveauté de Dionysos par rapport aux autres dieux quels qu'ils soient, il est capable de *rire*. Nietzsche nous dit qu'il a un « sourire alcyonien » ; comme il est le philosophe par excellence, il doit être aussi le plus grand rieur, et l'on peut imaginer qu'il possède ce « rire d'or » auquel Nietzsche aspirait (PBM 294). Il est difficile pour l'homme d'acquiescer à la vie, mais pour Dionysos la vie est légère et toutes ses épreuves sont dépassées ; c'est pour cela qu'il sait joindre le rire à l'élévation.

D'autres passages complètent ce portrait. Nous trouvons notamment quelques fragments posthumes qui ont servi de base au texte de *Par-delà bien et mal* (XI 34 [181-2] et 41 [9] ; XII 2 [25]). On n'y apprend rien de neuf, sinon que Dionysos nourrit de « noirs desseins » : il veut « mener les hommes à leur perte » et les « détruire ». Non cependant pour

le plaisir de détruire, mais pour en tirer quelque chose de neuf. « Quoi donc ? », demande Nietzsche avec curiosité, que va-t-on tirer de l'homme ? « *Qui* donc ? », répond Dionysos (XI, [34] 181). On devine qu'il s'agit du surhomme ; comme seul l'individu est surhumain, seule la question « Qui ? » peut amener la réponse. Tout cela rejoint bien sûr ce que nous venons de dire sur la générosité du dieu, et indique mieux encore qu'elle s'accompagne de dureté.

Il y a plus de nouveauté, par rapport au texte de *Par-delà bien et mal*, dans deux autres passages (EH-Za 8 ; XIV 14 [89]), car ceux-ci nous apprennent que Dionysos est capable de *souffrir*. Dans le premier passage, Nietzsche commente le *Chant de la nuit* qu'on trouve dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, cité par lui-même : « Rien d'approchant, écrit-il, n'a jamais été composé, jamais senti, jamais souffert : seul un dieu, un Dionysos souffre ainsi » (EH-Za 8). En quoi consiste cette souffrance ? En ce qu'un dieu comme Dionysos ne peux pas aimer (EH-Za 7). Il est trop riche en effet, et ne peut que donner à chaque fois qu'il rencontre un autre être ; sa torture consiste à ne pouvoir se donner tout en prenant – ce qui pour Nietzsche voudrait dire « aimer » – car il ne trouve face à lui que des hommes, matière brute à sculpter dont il ne peut rien recevoir. Ainsi, ce premier passage nous renseigne sur une forme de souffrance bien précise – celle d'être privé d'une prodigalité mutuelle – où nous voyons encore une suite de la générosité du dieu.

Le deuxième passage (XIV 14 [89]) ne traite plus de cette forme spécifique de douleur, mais oppose Dionysos et le « Crucifié » sous le rapport de la souffrance en général. Ce qui les distingue n'est pas que l'un souffre, connaisse le martyre de la crucifixion, tandis que l'autre nagerait dans la béatitude. Dionysos aussi peut connaître le martyre, comme en témoignent les mythes où l'on voit le dieu sans cesse mis en pièces et ressuscité. Ce qui les distingue, nous dit Nietzsche, c'est le sens que reçoit la souffrance dans l'un et

l'autre cas. Pour le chrétien, la vie elle-même est un martyre, et il faut le soutenir avec résignation pour accéder à la béatitude ; pour le disciple de Dionysos, la souffrance est une part de la vie, à laquelle l'être vraiment bienheureux acquiesce dans son ensemble, et la promesse d'une renaissance qui appartient tout autant à la vie que le martyre. Il est aisé de voir ce qui relie le premier passage au second : souffrir de sa propre générosité est une dimension éminente de la vie, puisque vivre signifie croître afin de se prodiguer ; mais comme l'être dionysiaque acquiesce aussi au martyre, il acquiescera aussi à cette souffrance ; et comme cette souffrance est la plus divine, la plus profonde qui soit, l'acquiescement qui s'y rapporte sera le plus élevé.

Nietzsche ne nous parle pas seulement du dieu, mais aussi de sa rencontre avec le dieu. Ce fut, dit-il, son « expérience la plus intime »[4]. P. Valadier a beaucoup insisté sur les mots que Nietzsche emploie pour décrire cette rencontre[5] : il s'agit d'une « révélation » (*Offenbarung*), terme emprunté au vocabulaire théologique. Cela pourrait suggérer que la rencontre impliquait deux personnes, dont l'une, un dieu personnel, faisait de l'autre, un homme, le dépositaire de la vérité. Comment faut-il comprendre ce que les mots nous suggèrent ? On pourrait voir dans cette rencontre une sorte d'expérience mystique, où une véritable divinité personnelle visite un homme pour le ravir dans une vérité supérieure. Mais on peut y voir aussi une métaphore. Lorsqu'une pensée ou un état s'impose à nous, et semble venir d'une région extérieure à notre volonté, lorsque nous recevons en nous une telle pensée ou un tel état, qui ne se donnent que si l'on s'y ouvre, mais qui ne se donnent pas

[4] Cité par P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme, op. cit.*, p. 553.
[5] *Ibid.*, pp. 551-555.

nécessairement de ce fait même, nous pouvons avoir l'impression qu'une autre volonté œuvre à ce don, bien que rien ne le certifie ; Nietzsche joue peut-être sur ce sentiment, et ne veut peut-être exprimer que sa propre passivité lorsqu'il évoque l'intervention du dieu.

On pourrait également rapprocher Dionysos du Dieu des mystiques en ceci qu'il est « caché », comme nous l'avons vu. On pourrait imaginer qu'il se donne de sa propre initiative et qu'il est maître de sa propre retenue. Il serait donc bel et bien une personne, il serait bel et bien libre, ce qui empêcherait toute mainmise individuelle sur le divin. Et si Nietzsche, dira-t-on, affirme souvent que Dionysos est un « symbole », cela signifie seulement qu'il rassemble en lui toutes les expériences des hommes, non pas qu'il se réduit à un signe. Mais que Dionysos soit « caché » ne veut pas forcément dire qu'il est à la source de sa propre retenue : cette obscurité du dieu n'est peut-être que la conséquence de la surabondance et de la subtilité qui le caractérisent. Faut-il voir en Dionysos une personne, ou bien seulement un signe ? Si nous nous penchons sur le rapport de Nietzsche au divin, nous découvrons que les dieux ne sont pour lui ni de réelles personnes, ni de simples signes, mais pour ainsi dire des œuvres d'art. Nietzsche nous dit sans cesse qu'un dieu doit d'abord être *créé*, et qu'ensuite l'individu doit *devenir* son propre dieu. Nous allons tâcher de comprendre l'un et l'autre processus dans les paragraphes qui suivent.

4. – Créer et devenir son dieu

Ce que nous avons vu sur le paganisme le suggérait déjà : les dieux, pour Nietzsche, sont d'abord à créer. Le paganisme, au moins le paganisme historique, intéresse Nietzsche en tant que processus de création. Nous savons qu'il vantait les mérites du paganisme dans le fragment 143 du *Gai savoir* ;

dans le même texte, il caractérise le paganisme comme « la force merveilleuse de créer les dieux », et le met sur un pied d'égalité avec l'art, voyant en l'un et l'autre des domaines où l'égoïsme individuel pouvait être spiritualisé.

Pour comprendre cette parenté de l'art et de la religion, il faudrait savoir au juste comment l'art fonctionne. Mais nous le savons : nous avons vu qu'à Gênes, par exemple, Nietzsche voyait dans l'architecture et les œuvres diverses qui ornent la ville, le reflet des individus qui l'habitèrent ; que ces individus, par l'art, avaient voulu rendre leur bonheur éternel, si bien que l'homme de « goût », c'est-à-dire l'homme de flair, pouvait encore ressentir leur joie en considérant ces œuvres. L'harmonie de l'œuvre reflète celle de l'homme, et la beauté est « une promesse de bonheur », comme disait Stendhal (voir GM III 6), puisqu'elle prodigue à celui qui en jouit quelque chose comme le pressentiment d'une joie parfaite. L'individu fait passer dans l'œuvre ses plus hautes espérances, et partant sa force. De même, l'individu fait passer dans son dieu ce qu'il a de plus noble, si bien que la rencontre avec le dieu constitue une semblable promesse[6].

Il semble que Nietzsche ait poussé très loin cette analogie entre la création des dieux et celle des œuvres d'art : « L'artiste, écrit-il, est celui qui façonne des images des dieux (il sélectionne les traits réussis, les souligne, etc.) » (XI 29 [18]). Dans les deux cas, c'est le même « instinct » qui est à l'œuvre, un instinct créateur. C'est parce que Nietzsche possédait un tel instinct qu'il a pu, dit-il, recevoir la révélation de multiples formes du divin : « Moi-même, moi

[6] Remarquons que, comme il peut y avoir ce que Nietzsche appelle un art de l'âme laide, où l'œuvre ne reflète que le dégoût du monde, il peut y avoir une religion de l'âme laide, par exemple le christianisme – quoique l'opinion de Nietzsche sur ce point soit à nouveau plus nuancée qu'on ne le croit d'habitude. Sur ce sujet, voir en priorité P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme, op. cit.*

en qui l'instinct religieux [...] cherche parfois à revivre : avec quelle diversité, quelle variété, le divin s'est chaque fois révélé à moi !... » (XIV 17 [4]). Cet instinct est précisément dit « *créateur* de dieux » (*gottbildend, id.*), c'est lui qui donne aux dieux leur forme. L'art et l'imagination religieuse en sont deux manifestations ; dans l'un comme dans l'autre, l'individu affirme sa propre singularité en conférant une forme personnelle à ce qui lui est donné, que ce soit un matériau brut, une langue, ou une idée d'éternité et de puissance supérieure.

Au fond de cet instinct, il y a toujours un certain « sentiment de puissance » : c'est un tel sentiment qui met en marche la création. Nietzsche expose cette idée dans un fragment intitulé « De l'origine de la religion » (XIV 14 [124]). Il y affirme que l'homme, confronté à ses propres sentiments, incline toujours à les attribuer à quelque cause étrangère : aujourd'hui un hypothétique esprit, hier un démon, un dieu, l'âme d'un mort... Ce sont surtout les passions les plus fortes qui apparaissent étranges, ce sont elles qui demandent une explication extraordinaire, et qui conduisent l'homme à créer les dieux. Or toutes ces passions fortes sont l'expression d'un même sentiment de puissance, c'est donc ce sentiment qui donne lieu à la production de la figure divine. « La logique psychologique est celle-ci : le sentiment de puissance, quand il s'empare soudainement et irrésistiblement de l'homme, – et c'est le cas dans toutes les grandes émotions – suscite en lui un doute sur sa personnalité : il n'ose pas se concevoir comme cause de cet étonnant sentiment – c'est pourquoi il a recours à une personnalité plus forte, à une divinité, pour ce cas » (*id.*).

Tout cela peut sembler banal. Lorsque Nietzsche nous dit que l'être humain a interprété la causalité du monde extérieur et intérieur d'abord en termes de présence personnelle, ensuite d'entités métaphysiques, et que ces deux interprétations sont également indignes de l'homme du dix-

neuvième siècle, on croit trouver un exposé de la « loi des trois états » d'Auguste Comte ; lorsqu'il nous dit que l'homme expose dans les dieux ce qu'il a de plus élevé en lui-même, on croit lire une page de Feuerbach. Nietzsche est sans doute, à certains égards, un disciple de Feuerbach et de Comte. Mais les suit-il jusqu'au bout ? Est-il à ce point subjectiviste dans sa conception de l'imagination religieuse ? Et n'est-il pas alors, quoi qu'il en dise, un tenant de cet humanisme borné qu'il critiqua si férocement ?

Il faut bien voir ce qui se cache, justement, derrière le « sentiment de puissance » dont nous venons de comprendre le rôle. Ce sentiment est en quelque sorte l'expression affective de la vie dans l'individu : comme vivre consiste précisément à vouloir devenir soi, à croître dans l'être comme individu, on peut dire que plus l'individu se réalise, plus la vie s'accomplit à travers lui. Se réaliser comme individu, c'est être le lieu de l'accomplissement d'un processus qui dépasse l'individu ; il n'y a là nulle contradiction, puisque ce processus consiste justement à se réaliser. Le sentiment de puissance qui fonde la création des dieux atteste donc que cette création est l'œuvre de la vie elle-même à travers l'individu, de quelque chose qui dépasse l'individu tout en lui permettant d'exister. Nietzsche n'est ni subjectiviste ni anti-subjectiviste, puisqu'il n'exalte ni l'individu, ni ce qui le dépasse, au détriment de l'autre terme.

L'individu crée un dieu comme l'artiste crée une œuvre, et cette création exprime l'individualité du créateur ainsi que la vie tout entière, comme si la vie se célébrait elle-même à travers la figure du dieu. Mais cette célébration serait bien vaine si l'idéal figuré par le dieu n'était que vénéré, sans être vécu. Aussi ne faut-il pas uniquement créer un dieu, il faut pouvoir incarner ce qu'il représente.

Déjà dans le *Gai savoir*, le fameux « tolle Mensch », débarquant sur le marché en plein jour avec une lanterne

allumée, et cherchant vainement un Dieu comme autrefois Diogène cherchait des hommes, demandait ceci : « Dieu est mort ! Dieu demeure mort ! Et nous l'avons tué ! [...] Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour apparaître seulement dignes de lui ? » (GS 125). Dès cette époque, et jusqu'à la fin de sa vie consciente, Nietzsche n'a cessé de se battre avec cette question. Et même, si l'on considère non seulement le traitement explicite de la question, mais une certaine tendance à « l'apothéose », une certaine inclination à se porter soi-même au rang des dieux, alors nous avons affaire à quelque chose qui a marqué toute la carrière de Nietzsche, depuis l'exaltation du penseur héraclitéen, qui s'apparente au « dieu contemplatif »[7], jusqu'aux lettres de la folie, signées des noms de « Dionysos » et du « Crucifié »[8].

Concernant ces questions, Nietzsche trouva un compagnon de choix en Dostoïevski, dont il médita certaines œuvres pendant ses dernières années. On trouve chez celui-ci la même affirmation d'un lien intime entre l'athéisme et la nécessité de remplacer Dieu. Nietzsche écrit ainsi : « il n'existe plus aucune instance supérieure au-dessus de nous : supposé que Dieu puisse être, nous sommes désormais nous-mêmes Dieu... » (XIII 11 [333]). Cette déclaration voisine justement avec quelques commentaires sur Dostoïevski ([331, 334, 336]). Nietzsche s'intéresse surtout au raisonnement de Kirilov. Celui-ci prétend rejeter la fiction de Dieu, que les hommes auraient inventée pour ne pas devoir se suicider ; lui la rejette, et veut suivre jusqu'au bout les conséquences de son rejet : si Dieu n'existe pas, s'il n'est pas de volonté absolue, alors tout dépend de celle de l'homme, donc l'homme lui-même est Dieu. Mais encore faut-il qu'il le

[7] Cf. chapitre I, 3.

[8] Pour un exposé détaillé du problème de l' « apothéose » nietzschéenne, Cf. M. KAEMPFERT, *Säkularisation und neue Heiligkeit,* Meisenheim, Anton Hain, 1975, chap. « Apotheose », pp. 105-110.

prouve. Et comme l'attribut le plus élevé de Dieu est son indépendance, il faut prouver l'indépendance de l'homme. Kirilov ne voit guère que deux preuves possibles, le meurtre et le suicide ; puisqu'il exclut le premier en raison de sa bassesse, il ne lui reste que le second, il ne lui reste qu'à se tuer pour se prouver qu'il le peut.

Peu importe que ce raisonnement soit ou non correct ; il nous aide au moins à saisir, par contraste, ce que Nietzsche voulait dire lorsqu'il parlait de « devenir dieu ». Chez Kirilov, être divin signifie être indépendant, et être indépendant signifie pouvoir ôter la vie à un être. Rien de semblable chez Nietzsche, pour qui il est divin d'honorer la vie et de partager son bonheur.

Cela se voit bien si l'on se penche sur les comportements religieux de Zarathoustra : lui aussi veut devenir dieu, et chez lui aussi cela prend un sens bien singulier. On s'étonnera peut-être que Zarathoustra puisse avoir des comportements religieux. Nietzsche ne voulait-il pas abolir la prière ? Sans doute, mais pour mettre à sa place la bénédiction[9]. « Ils sont tous redevenus *pieux*, ils *prient*, ils sont fous ! », s'écrie Zarathoustra (Za, « Le réveil ») : ayant quitté un moment sa caverne, remplie des hommes supérieurs qu'il y a invités, l'alter ego de Nietzsche la retrouve pleine d'odeurs d'encens[10] et surprend ses hôtes à vénérer le faux « oui » de l'âne. Cela lui est intolérable, et il rappelle à l'ordre les hommes supérieurs, leur faisant savoir que de telles prosternations devant une telle idole sont indignes de leur convalescence (Za, « La fête de l'âne).

Plutôt que prier, Zarathoustra souhaite bénir. Il s'adonne à la bénédiction notamment dans « Avant l'aurore », où il compare au ciel pur de nuages son âme pure de ressentiment,

[9] Cf. P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*, pp. 515-518.
[10] Lequel joue chez Nietzsche le même rôle que la bière ou le wagnérisme (cf. Chapitre II, 1).

et, à la vaste étendue du ciel, la bienveillance sereine qu'il accorde à toute chose. Mais il est un trait de la bénédiction qui nous intéresse beaucoup ici, à savoir qu'elle soit « rédemptrice » (voir Za, « De la rédemption »). Bénir, cela veut dire justifier toute chose, et pardonner à toute chose le mal qu'elle pourrait causer. Jadis régnait l'esprit de vengeance, et l'on cherchait à punir un homme pour toute souffrance reçue. Ces temps sont révolus, déclare Zarathoustra : maintenant il faut apprendre la rédemption, qui consiste à accueillir avec joie tout ce qui peut se présenter. L'individu[11] est donc lui-même le rédempteur universel, il ne faut plus de dieu pour jouer ce rôle.

Que Zarathoustra souhaite devenir pareil à un dieu, on le constate aussi dans les toutes premières lignes de l'ouvrage. Zarathoustra est seul sur sa montagne et se tient face au soleil, auquel il adresse une sorte de prière bien différente de celle des hommes supérieurs. Il le remercie pour sa prodigalité, et demande à l'astre de le bénir, car il va descendre vers les hommes pour leur enseigner sa sagesse. Il lui demande en quelque sorte de bénir la bénédiction qu'il apporte aux hommes, car lui, Zarathoustra, va descendre vers eux et décliner, comme le soleil décline et apporte sa lumière aux profondeurs. « Je dois descendre dans les profondeurs, dit-il : comme tu fais le soir, quand tu t'en vas par derrière la mer et que tu apportes ta lumière au monde d'en bas, oh ! toi astre riche à profusion. / Tout comme toi je dois décliner, comme disent les hommes, ceux vers qui je veux descendre » (Za, « Prologue », 1). Zarathoustra veut remplacer le soleil, au moins jouer son rôle, il ne pourrait l'adorer sans vouloir l'imiter.

[11] Notons que la rédemption concerne bien l'individu. A l'inverse des prosternations de ceux qui vénèrent les idoles, prosternations qui sont encore un moyen de nier l'individualité, la bénédiction exprime la force créatrice de celui qui bénit.

Mais on voit bien ce que veut dire prendre la place du dieu, si l'on considère ce soleil comme un symbole divin : cela veut dire se faire aussi prodigue que le dieu, vouloir une semblable souffrance et peut-être une semblable disparition. Chez Nietzsche, en effet, les dieux peuvent souffrir, comme on l'a vu pour Dionysos : ils acceptent la souffrance car elle appartient à la vie qu'ils bénissent, et même cette souffrance insigne de se trouver seul à bénir. C'est à tort qu'on accuserait Nietzsche de prométhéisme. Ce n'est pas l'appétit de pouvoir qui pousse le philosophe dionysiaque à remplacer son dieu, mais sa plénitude, et la prodigalité qui est sa conséquence ; être dieu ne signifie pas exercer une domination arbitraire et cruelle, mais bien « apporter sa lumière », son Oui au monde et son bonheur, aux êtres « inférieurs », ceux qui sont encore trop pauvres pour donner.

Nous pouvons mieux comprendre à présent le statut des dieux chez Nietzsche. Comme les œuvres d'art, les dieux sont des créations de l'homme, et, comme elles, ils peuvent exprimer les plus hautes espérances de celui qui les a créés ; si bien que, dès qu'on accomplit ces espérances, on devient forcément semblable au dieu sur lequel elles étaient projetées. Aussi un philosophe dionysiaque ne pourrait-il vénérer un dieu personnel, puisqu'il célèbre autre chose que le dieu à travers la figure de celui-ci. Nous cherchions le sacré : il faut dépasser les dieux si nous voulons l'atteindre.

CHAPITRE VI

LE SACRÉ ET LA VIE

Ce sont les hommes qui ont créé Dionysos et les autres dieux ; il ne faut pas voir en ceux-ci des personnes véritables, mais des figures d'expression[1] et des modèles à suivre. Cela veut-il dire que ce qui relève du sacré, chez Nietzsche, ne sert jamais que de métaphore ? Non, cela signifie qu'il faut chercher le sacré à un autre niveau, plus profond, au niveau de ce que ces symboles divins expriment.

Or on trouve chez Nietzsche de nombreux indices de piété panthéiste ou de quelque chose qui s'en approche, et même certains éléments de doctrine allant dans ce sens ; de plus, la prodigalité, la richesse et la subtilité, le caractère à la fois terrible et merveilleux, tous ces attributs de Dionysos appartiennent aussi à ce que Nietzsche nomme la « totalité », la « vie » ou la « volonté de puissance ». Nous explorerons dans le présent chapitre ce niveau plus vaste et plus profond du divin, et nous verrons comment il se rapporte au précédent.

1. – Indices de sentiments panthéistes

Il ne manque pas de panthéistes parmi ceux que Nietzsche tenait pour ses prédécesseurs, réels ou imaginaires. Qui connaît un peu son Zarathoustra sait combien ce personnage se montre hostile aux arrières-mondes et à ceux qui

[1] Nietzsche ne parle pas explicitement de « figure d'expression », mais il me semble que cette dénomination, déjà rencontrée à propos de Schopenhauer et Wagner (cf. chapitre I, 2), possède également en ce cas une certaine légitimité.

annoncent leur existence. C'est une impiété pour lui de vouloir se perdre dans une réalité parallèle, conçue comme la négation de notre monde. Zarathoustra enjoint sans cesse ses disciples à rester fidèles à la « Terre », à laquelle ils appartiennent et dont ils sont le sens. S'il ne s'agit pas d'un panthéisme élaboré, on a tout de même l'impression que le monde dans son ensemble revêt pour Zarathoustra un caractère sacré.

Nietzsche n'avait pas choisi au hasard l'identité de son personnage principal : il voyait dans le Zarathoustra historique l'incarnation de la négation morale du monde et de l'instinct de vérité ; si bien que, mettre dans la bouche de Zarathoustra le message qu'il annonçait, revenait à mettre en scène l'auto-dépassement de la morale, autrement dit la victoire de la sincérité sur la croyance aux valeurs et aux arrières-mondes. Comme on ne vénère plus le bien et le mal, disparus ainsi dans le drame du nihilisme, le rôle du divin peut échoir à la Terre.

Parmi les penseurs historiques en qui Nietzsche voyait ses prédécesseurs, figurent en bonne place Spinoza et Goethe. Il se sentait relativement proche du premier, outre par sa réflexion sur les valeurs morales et le rapport de l'individu à celles-ci, en vertu de sa fameuse maxime « *deus sive natura* » ; celle-ci suggère en effet que le monde, l'ici-bas, est divin en quelque manière[2], et qu'il faut l'aimer en conséquence. Chez Goethe, Nietzsche appréciait « une manière de laisser venir à soi le monde entier » (CI, « Divagations d'un inactuel », 50 ; sur Goethe en général, 49-51), une sorte de respect ou de passion pour la réalité tout entière, le désir de connaître la « Totalité » et la force de l'accepter. Nietzsche, par là, se rapproche peut-être d'une

[2] Nietzsche conçoit cependant le divin d'une autre façon que Spinoza, à la manière des Grecs plus que des Juifs ou des chrétiens, le Retour induisant le caractère fini du divin (cf. infra, 3).

certaine tradition romantique inspirée de Spinoza et orientée vers le panthéisme, quel que soit son mépris pour d'autres aspects du romantisme, pour ce qu'il a de doucereux et d'obscur[3].

Nietzsche se situe plus ou moins consciemment dans la ligne d'un certain panthéisme. Mais il ne se borne pas à estimer de grandes figures de l'histoire : ses propres œuvres ont des accents panthéistes. Nous avons vu que Zarathoustra montrait une certaine piété pour la Terre ; Nietzsche lui-même semble avoir éprouvé pour la totalité du monde des sentiments qui interviennent d'ordinaire dans l'expérience du sacré.

C'est en tout cas ce qui ressort des analyses que livre M. Kaempfert dans un chapitre de *Säkularisation und neue Heiligkeit*, intitulé « Ausdruck des Numinosen » (expression du numineux)[4]. S'intéressant à la présence du langage religieux dans l'œuvre de Nietzsche, il recourt au concept de « numineux » élaboré par le philosophe de la religion R. Otto. Appréhender le numineux – ce qui, selon Otto, fonde toute expérience du sacré – consiste à ressentir une certaine crainte en même temps qu'une certaine fascination : le numineux est redoutable et captivant, conséquence paradoxale de sa transcendance. L'intérêt de ce concept pour notre enquête réside en ceci qu'il permet d'isoler dans un texte la trace d'une expérience du sacré, sans que ce texte contienne de référence explicite à un dieu.

Les traces de ce genre ne manquent pas chez Nietzsche. Nous savons déjà que l'un des caractères propres de Dionysos consiste à provoquer ensemble le ravissement et l'effroi. Mais précisément, de tels sentiments ne marquent pas seulement la rencontre avec Dionysos ; on en trouve

[3] Pour un rapprochement avec la « Weltfrömmigkeit » romantique, cf. M. KAEMPFERT, *Säkularisation und neue Heiligkeit*, p. 143 sq.
[4] *Ibid.*, pp. 284-289.

l'expression dans des circonstances très diverses, ce qui suggère que le sentiment nietzschéen du sacré pourrait s'étendre à un grand nombre de choses, voire au monde dans son ensemble.

D'abord, Nietzsche avait bien saisi l'importance du numineux dans l'expérience religieuse en général ; Kaempfert, dans le chapitre en question, cite une douzaine de passages où Nietzsche évoque cette conjonction typique de crainte et de fascination en décrivant certaines formes de religiosité, essentiellement primitives. Mais surtout, Nietzsche emploie le vocabulaire du numineux pour dépeindre des expériences qui lui sont propres. C'est ainsi qu'il célébrait dans sa jeunesse l'enchantement de l'œuvre wagnérienne, mélange de joie et de peur, ou qu'il trouvait dans l'œuvre d'art en général l'expression du Sublime, redoutable et mystérieux ; c'est ainsi qu'il décrivit plus tard les joies et les appréhensions que suscitent la violence des peuples anciens aussi bien que la beauté ou le silence de la nature ; c'est ainsi qu'il chanta, dans le *Zarathoustra*, les passions contradictoires que suscite une certaine dévotion pour le monde ; c'est ainsi que, revenant sur le cas d'Héraclite, il s'associait à la « stupeur bienheureuse » avec laquelle le philosophe grec livra sa doctrine du devenir éternel.

Il faut surtout souligner les révélations intimes du midi et du minuit, centrales dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Celles-ci indiquent assez clairement un attrait et une crainte sacrés pour le monde dans son entièreté[5]. Les textes les plus marquants à cet égard sont le chapitre intitulé « Midi » et le « Chant de l'ivresse ».

Le premier décrit l'heure « où le monde vient de s'accomplir ». Le monde entier s'y révèle de façon

[5] Kaempfert développe cela en détail dans un autre chapitre : « Welt », pp. 135-147. Je suis son exposé dans les deux paragraphes qui suivent.

numineuse, apparaissant comme une « danse divine ». Contre K. Schlechta, qui ne voyait dans ce passage qu'un morceau de bravoure poétique, Kaempfert le compte parmi les textes proprement religieux de Nietzsche. Il y trouve non seulement divers « signaux » d'ordre philologique, mais surtout de nombreux éléments de contenu, qui indiquent cette appartenance.

D'abord, il s'agit d'une révélation : Zarathoustra dort à moitié quand le monde s'annonce à lui et lui annonce sa perfection, dans un instant qui lui semble une éternité, et le plonge en un ravissement extatique, fait en même temps de joie et de douleur. Le monde, de plus, se révèle comme « *das Heil* » (à la fois le salut, l'indemne, le sacré…), en ce sens qu'il prodigue par sa perfection un bonheur qui s'étend sur toute chose, « le repos bienheureux du salut », écrit Kaempfert[6]. En outre, l'heure de midi est une heure de silence, lequel n'est pas seulement un élément de décor bucolique, mais une condition du recueillement, qui « forme une aura du numineux ». Enfin d'autres traits témoignent du caractère religieux de l'expérience, comme l'importance de l'idée de profondeur, « image de la transcendance », la métaphore de l'union avec le ciel, et l'attention aux choses les plus petites et les plus délicates, ce que l'auteur rapproche de la méditation zen.

Le deuxième texte, le « Chant de l'ivresse », est comme un écho du premier : « Minuit est aussi midi », peut-on y lire. C'est une semblable révélation du monde qu'il décrit, même si le monde présente ici son autre visage. Il fait nuit, une cloche sonne, signe qu'on entre dans un temps sacré. Cette heure de minuit est en premier lieu une heure d'ivresse, l'ivresse des disciples de Dionysos et des mystiques

[6] Ce point précis de l'interprétation de Kaempfert est peut-être contestable, dans la mesure où, par cette catégorie de « Heil », il projette sur la pensée de Nietzsche une vision des choses d'orientation heideggérienne. L'idée générale, cependant, me semble tout à fait juste.

orientaux, le bonheur surabondant de celui qui accueille le Tout. Comme précédemment, cette joie se mêle de douleur, et comme précédemment la profondeur du monde s'éprouve dans le silence. C'est un même ravissement hors du temps, une même expérience de l'éternité, et surtout un même sentiment du « salut », de la perfection du monde. Ainsi, dans l'un et l'autre texte, nous voyons le monde se révéler à l'individu avec tout ce qu'il a de captivant et de terrible, et l'individu acquiescer au monde par un oui sacré. C'est donc le Tout qui serait divin, puisque c'est lui qui s'annonce dans l'expérience du numineux.

Si l'on en croit Kaempfert, le sentiment du numineux prend dans certains textes une dimension littéralement mystique, comme dans le chapitre de *Zarathoustra* : « Avant le lever du soleil ». Dans ce chapitre, Zarathoustra rend hommage au ciel comme il le faisait dans le chant intitulé « Sur le mont des oliviers », que nous avons étudié[7]. On retrouve ici une même sympathie silencieuse entre le ciel et le prophète (« Nous ne nous parlons pas parce que nous savons trop de choses. [...] N'es-tu pas l'âme sœur de ma vision des choses ? »), mais elle concerne d'autres sentiments : ce n'est plus la secrète retenue du ciel que Zarathoustra partage, mais sa disposition à bénir toutes choses. Il se dit irrité par les nuages qui gâchent le ciel pur d'avant le lever du soleil, car : « ils te prennent et me prennent ce qui nous est commun, – l'amen, le oui formidable, illimité que nous disons ». Kaempfert voit dans ce texte « une révélation numineuse du 'ciel de lumière' [...] se présentant comme 'abîme de lumière' », qui « prodigue un nouvel être-homme » à celui qui rencontre un tel ciel[8]. Cette rencontre, redoutable et fascinante, porte Zarathoustra à

[7] Cf. chapitre IV, 2.
[8] M. KAEMPFERT, *op. cit.*, p. 288.

vouloir rejoindre les hauteurs du ciel, à rejoindre le divin[9], profond et plein de secret.

Ce passage nous intéresse doublement : d'abord l'expérience du numineux concerne le ciel, donc un élément de la nature ; joint aux passages étudiés précédemment, celui-ci montre combien l'ensemble des objets d'expériences similaires peut être vaste, ce qui donne à penser que Nietzsche éprouvait le Tout comme divin. Nous voyons de plus que l'expérience décrite dans le chapitre considéré est précisément liée à une attitude de bienveillance envers toutes choses, de bénédiction pour toutes choses. Que le ciel reflète cette attitude explique qu'il provoque l'expérience du numineux ; comme si la dévotion pour toutes choses se redoublait, devenant explicite dans la dévotion pour le ciel.

2. – Indices de spéculations panthéistes

Ainsi, Nietzsche, héritier pour partie d'un certain panthéisme, nous laisse voir que son propre sentiment du divin s'étend bien au-delà du domaine des dieux. La réalité tout entière semble susciter en lui une vénération sacrée ; l'univers qui s'étend à l'infini et l'insondable monde intérieur de l'individu, tout cela le ravissait dans un même émerveillement. Mais puisque Nietzsche, quoi qu'on en pense, aimait beaucoup la réflexion théorique[10], il serait étonnant que les expériences dont nous avons découvert les traces, si elles comptèrent pour lui, n'aient donné lieu à aucune spéculation articulée. Nous en trouvons peu dans les

[9] Le terme « divin » qualifie effectivement le ciel. Notons que chez Nietzsche, la distinction entre « divin » et « sacré » n'est pas établie rigoureusement.
[10] Souvenons-nous de ses descriptions lumineuses de la pensée idéale telle qu'elle apparaît dans le cadre de la « haute spiritualité » (cf. chapitre II, 7).

œuvres publiées du vivant de Nietzsche, mais les fragments posthumes sont plus prodigues à cet égard : il semble que Nietzsche ait esquissé dans ses dernières années de vie consciente une véritable réflexion sur la notion de « dieu », plus fine peut-être que ce qu'on pourrait attendre.

D'abord ces pensées ne sont pas loin d'être des questions, comme dans ce fragment poétique : « Toutes les sources éternelles / Jaillissent éternellement. / Dieu même – a-t-il seulement commencé ? / Dieu même – ne commence-t-il pas sans cesse ? » (XI 28 [56]). Ce fragment, énigmatique au premier regard, suggère beaucoup si l'on compare son contenu à la conception générale du monde que Nietzsche élabore à la même époque, sorte de méditation prolongeant l'expérience du Retour et centrée sur le concept de volonté de puissance. Que l'on puisse dire de Dieu à la fois qu'il n'a pas commencé et qu'il commence sans cesse, cela le rapproche du monde en sa totalité, sur lequel Nietzsche tenait un semblable discours.

Contre l'idée de la création du monde par Dieu, Nietzsche affirme en effet que le monde « subsiste ». A l'en croire, l'idée de création n'a plus aucune pertinence, ce n'est qu'un reste de superstition issu du christianisme, dont les défenseurs sont asservis à des préjugés théologiques. Pour Nietzsche, le monde n'a ni début ni fin, il subsiste : cela ne veut pas dire que le monde est une sorte d'Etre idéal et fini, vierge de tout mouvement et de tout devenir, comme celui de Parménide ; Nietzsche ne renie pas son vieux maître Héraclite, au contraire. La subsistance du monde n'exclut pas le devenir, car dire que le monde subsiste revient précisément à dire que c'est le devenir qui ne disparaît pas : « Le monde subsiste ; il n'est pas quelque chose qui devient, quelque chose qui passe. Ou plutôt : il devient, il passe, mais il n'a jamais commencé à devenir et ne cessera pas de passer. – il se maintient dans ces processus… il vit de lui-même : ses excréments sont sa nourriture… » (XIV 14 [188]). Nietzsche

considère en effet que le monde ne peut être conçu que comme « une grandeur déterminée de force et comme un nombre déterminé de foyers de forces » (*id.*), comparable à un « grand jeu de dés » (*id.*) qui devrait passer une infinité de fois par un nombre infini de combinaisons. Le monde de Nietzsche est donc clos sur lui-même dans le temps : il ne commence jamais, puisqu'il n'a pas été créé ; mais il commence sans cesse, puisque chaque moment de la série des combinaisons est gros de la série tout entière, gros d'un passé et d'un avenir qui se rejoignent, si bien qu'aucun de ces moments n'est davantage qu'un autre la fin ou le début du tout.

Le monde est d'abord un ensemble de forces. Mais comment comprendre cette idée de force ? C'est ici qu'intervient la notion de volonté de puissance. « Toute force motrice, écrit-il, est volonté de puissance, il n'existe en dehors d'elle aucune force physique, dynamique ou psychique… » (XIV 14 [121]).

Nous avons déjà vu que pour Nietzsche, c'est la volonté de puissance qui est au principe de toute vie : tout être vivant cherche non pas le plaisir, comme le dirait un être fatigué, mais bien la puissance, non pas le repos, mais un surcroît d'être, la plus parfaite efflorescence de son individualité[11]. Tout être tend à son accomplissement, et cesser d'y tendre c'est commencer à disparaître. Nietzsche estimait que la volonté de puissance devait être la notion première de la psychologie, puisque c'est d'elle que découlent tous les affects possibles ; de la philosophie de la vie, puisque la vie est l'expression la plus éminente de la dynamique engendrée par la volonté de puissance ; et même de la conception du monde la plus large, puisque toute force est à penser sur ce modèle, et que le monde est une totalité de forces. Qu'on ne se méprenne pas : il ne s'agit pas d'une volonté universelle,

[11] Cf. chapitre III, 1.

comme chez Schopenhauer, dont les individus seraient des productions illusoires. Ce qui définit la volonté de puissance est justement la tendance à croître que possède l'*individu*. Etre, pour Nietzsche, veut dire avant tout être un individu ; et comme on ne peut l'être que si on le devient constamment, être veut dire réaliser sans cesse l'aspiration à l'accomplissement que l'on porte en soi. Etre un lieu de floraison pour la vie ou la volonté de puissance dans son ensemble, et devenir sans cesse soi-même, cela signifie rigoureusement la même chose, c'est un même mouvement dont seuls les pensées ou les mots font deux phénomènes.

Pour Nietzsche, tout est volonté de puissance ; de la même manière que la considération de l'univers et de l'individu provoque le sentiment du numineux, tant l'un que l'autre sont en leur cœur volonté de puissance : « Et savez-vous ce qu'est 'le monde' pour moi ? Ce monde, un monstre de force, sans commencement ni fin ; une somme fixe de forces, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, dont la totalité est une grandeur invariable [...] ; une mer de forces en tempête et un flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer, avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples aux plus complexes [...], pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité [...], affirmant encore son être dans cette régularité des cycles et des années [...] – voulez-vous un *nom* pour cet univers ? [...] – *Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance – et nul autre* ! Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance – et rien d'autre ! » (XI 38 [12]).

Ce texte célèbre, outre qu'il nous dit que le monde et nous-mêmes « sommes volonté de puissance » de semblable façon, nous permet de saisir l'unité du « panthéisme » de Nietzsche. Pour commencer, il relie explicitement l'idée de volonté de puissance à la conception du monde comme

totalité fermée sur elle-même. On pourrait s'en étonner, puisque la volonté de puissance implique une croissance continuelle, et que le monde de Nietzsche ne connaît aucune variation de puissance, qu'il demeure toujours au sein de ses propres limites, sans croître ni décroître. Mais il faut voir que, tout vivant devant se reproduire et disparaître, et tout être devant se donner et périr, il vient un moment où l'accomplissement de soi coïncide avec l'acceptation de son propre déclin, où la volonté de puissance coïncide avec le soutien d'une puissance nouvelle. Tout être continue de s'accomplir lorsqu'il se prodigue comme lorsqu'il grandit, de sorte qu'un seul élan suffit pour que le tout se renouvelle, et donc subsiste éternellement.

Ce n'est pas tout : dans le même fragment, Nietzsche nous dit que ce monde, revenant sans cesse sur lui-même et refluant sans cesse vers l'état d'où il avait jailli, « se glorifie dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir », et qu'il est « son univers *dionysiaque* qui se crée et se détruit éternellement lui-même ».

Le monde que Nietzsche nous dépeint ressemblait fort au « dieu » qui ne commence jamais et qui recommence sans cesse, ce dieu que nous avions découvert dans un fragment poétique ; ici nous trouvons une indication presque explicite de sa divinité. Le monde revient sur lui-même comme s'il acquiesçait à sa propre existence, comme s'il se louait et se tenait lui-même pour sacré ; n'aspirant qu'à lui-même, il semble se poser comme l'objet le plus digne du vouloir et comme l'unique être nécessaire.

En outre il est « dionysiaque » : son caractère numineux, sa richesse qui le rend si étrange, ces traits le rapprochent de Dionysos, et donnent à penser que c'est vers lui que la figure du dieu devait nous conduire, et qu'à travers elle c'était encore lui qui se célébrait. Le monde a pouvoir de se créer et de se détruire, il peut se maintenir dans la plénitude comme traverser le vide de la souffrance, mais tout cela « sans

vouloir, à moins qu'un anneau n'ait la bonne volonté de tourner éternellement sur soi-même » (*id.*).

Ces passages rappellent un paragraphe bien connu de *Par-delà bien et mal*, où Nietzsche, encore une fois sous forme de question, évoque un rapport entre le divin et un monde revenant sans cesse sur lui-même. « Ne serait-ce pas là – un *circulus vitiosus deus* ? » (PBM 56): le développement conclu par cette question fameuse évoque le résultat ultime des recherches où Nietzsche fut conduit, dit-il, par sa « mystérieuse curiosité ». Quiconque, affirme Nietzsche, peut connaître et dépasser le vaste regard du pessimisme, atteindra le contraire de celui-ci, il deviendra « l'homme le plus affirmateur », désireux de revoir éternellement et telle qu'elle fut la réalité tout entière, exprimant son acquiescement et sa reconnaissance « au spectacle tout entier, et non seulement à un spectacle, mais au fond à celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire ; parce qu'il ne cesse d'avoir besoin de soi et de se rendre nécessaire… » (*id.*).

Qui est donc celui qui se cache sous le spectacle, et que Nietzsche qualifie de *circulus vitiosus deus* ? N'est-ce pas l'immense animal qu'est le monde de la volonté de puissance ; l'immense animal, dont, depuis nos perspectives, nous ne pouvons saisir qu'une si pauvre caricature ; l'immense animal qui ne cesse de se vouloir et de revenir à soi-même ? N'est-ce pas lui qui ne cesse d'avoir besoin de soi et de se rendre nécessaire ?

3. – Spéculations sur le rapport du divin et de la totalité

Faut-il conclure de tout ceci que Nietzsche attribue à la totalité les propriétés de Dieu, et que son dieu n'est autre que le monde de la volonté de puissance ? L'idée est intéressante, mais nous ne pouvons nous en contenter.

Nietzsche s'opposait à ce qu'on reporte purement et simplement sur le monde les attributs traditionnels de Dieu (voir XI 36 [15]). C'est ainsi qu'il parle d'une « sorte de nostalgie qui pousse à croire que le monde est semblable *par quelque côté* au moins à cet ancien Dieu, ce Dieu infini… » (*id.*). Cette attitude devait même conduire, selon lui, à une conception erronée du monde, au moins à une conception en désaccord avec la sienne.

Le Dieu traditionnel était infini et doué d'une volonté, il nourrissait toujours quelque dessein concernant ses créatures. Cette infinité, cette volonté, cette capacité d'assigner des buts, ne peuvent plus entrer en ligne de compte dans la description du monde : on retomberait dans le préjugé théologique et on imposerait au monde un but autre que lui-même, ce qui est incompatible avec l'idée d'une totalité revenant constamment à soi. Penser que le monde puisse se renouveler à l'infini, de sorte qu'il ne revienne jamais à quelque état qu'il ait déjà connu, cela reviendrait à projeter sur le monde l'ancienne image de Dieu. Le monde, pour Nietzsche, se métamorphose sans cesse, mais il ne se renouvelle pas éternellement ; s'il se « veut » constamment lui-même, c'est en ce sens qu'il ne court pas à une autre fin.

Outre ce caractère intentionnel de la volonté, si l'on peut dire, Nietzsche remet en cause la bonté et la sagesse qui furent traditionnellement attribuées à Dieu, et leur oppose la toute-puissance (voir XIII 10 [90]). Seuls les « bons et les justes », seuls les prétendus philosophes qui occupent les « chaires de vertu », seuls les fanatiques de la morale peuvent d'après Nietzsche se forger un dieu qui ait cette fausse bonté, désir de vengeance travesti en vertu, et cette sagesse factice, ennemie de l'esprit libre.

Mais Nietzsche ne s'arrête pas à cette critique, il esquisse une théorie positive : « Eloignons la suprême bonté du concept de Dieu : elle est indigne d'un dieu. Eloignons de même la suprême sagesse […]. Non ! Dieu, *la suprême*

puissance – cela suffit ! » (*id.*). La bonté et la sagesse des hommes de la morale ne sont pas divines ; la puissance, en revanche, peut seule convenir au concept de « dieu ». Cela nous donne une indication sur la conception nietzschéenne du divin : c'est en termes de puissance qu'il faut l'appréhender.

Il y a plus cependant, car Nietzsche ajoute : « D'elle découle tout, d'elle découle – 'le monde' ! » (*id.*). Ce qui est divin, c'est donc la puissance ; et de la puissance découle le monde. Il semble donc que le divin ne soit pas le monde lui-même, mais uniquement, ou au moins éminemment, ce dont il procède. Ceci donne à croire que si le monde en totalité a quelque chose de divin et de sacré, il tient ce caractère non de lui-même, mais de son principe.

D'autres passages témoignent d'une semblable inspiration, rattachant l'idée de dieu à celle de puissance. Nietzsche écrit ainsi : « L'unique possibilité de maintenir un sens pour le concept de 'Dieu' serait : Dieu non pas comme force agissante, mais Dieu comme *état maximal*, comme *époque*… Point dans l'évolution de la volonté de puissance : à partir duquel s'expliquerait l'évolution ultérieure autant que l'antérieure, le 'jusqu'à lui'… » (XIII 10 [138]). Nous voyons que Nietzsche, comme nous l'avions noté dans le chapitre précédent, cherche à se réapproprier le concept de « Dieu », à lui donner un sens nouveau, comme s'il craignait que ce concept disparaisse ou demeure contrefait. Toutefois, on ne constate ici aucune référence au polythéisme antique ou à quelque autre religion, fût-elle idéalisée. Nous avons affaire à une idée beaucoup plus abstraite. Nous avons affaire à un état, une époque de la volonté de puissance.

On aurait pu prétendre que, le monde étant pour Nietzsche intégralement volonté de puissance, ramener le divin à la puissance équivalait à affirmer la divinité du monde entier. Mais cela ne peut tenir si nous considérons le passage qui vient d'être cité. Ce n'est pas la volonté de puissance comme telle qui est divine, mais un point de son devenir, plus

précisément son sommet. Ce moment, ce point, est comme le moteur du mouvement éternel des choses, puisque c'est à lui que toute chose aspire ; mais pareil « moteur » ne règne pas en dehors du sensible, il n'attire pas les êtres hors du monde d'où ils proviennent ; il est au cœur même de ce monde, et attire toutes choses vers l'acquiescement au monde dans le temps qu'il les attire vers lui-même. Nous retrouvons par là l'idée selon laquelle l'individu doit devenir dieu. Il ne s'agit plus toutefois pour l'individu de remplacer une figure idéale, comme c'était semble-t-il le cas dans le « polythéisme » si particulier de Nietzsche ; il s'agit de parvenir à l'état divin qui est le sommet de l'existence, qu'on peut alors comprendre comme « une éternelle divinisation et dé-divinisation » (XIII 9 [8]).

Ces dernières remarques jettent finalement quelque lumière sur les rapports des figures divines au divin proprement dit. Nous avions vu que ces figures étaient ou devaient être des créations individuelles, qui exprimaient une espérance et qu'il fallait remplacer. Soucieux d'aller plus profond, nous voulions explorer ce que ces figures recouvraient. Mais ce que nous trouvons a quelque chose de surprenant : alors que nous pouvions nous attendre à voir Nietzsche diviniser une vertu, un idéal de vie, un comportement – bref, quelque chose qui puisse être *vécu* par un individu, puisque sans cela les dieux ne sont que des idoles – nous tombons sur la Totalité des choses, au moins sur son principe…

Le problème n'est qu'apparent : d'une part, ce principe n'est qu'un état que tout être cherche à atteindre ; d'autre part, le monde entier et le moindre individu sont faits de la même étoffe. Que chaque individu soit un produit de la même volonté de puissance qui constitue le monde, permet que l'espérance d'un individu fasse signe vers l'entièreté du monde ; et que le principe de toute chose dont le caractère

sacré rejaillit sur toute chose, soit un état, explique qu'un individu puisse devenir ce dieu si étrange.

Nous pouvons appliquer cette hypothèse au cas de Dionysos, la figure divine propre à l'individu Nietzsche. Qu'il soit riche et qu'il soit le dieu de la nuance, et que par conséquent il soit mystérieux et insaisissable, qu'il soit redoutable et fascinant, enfin qu'il accepte la souffrance, ce sont des attributions qu'il partage avec le monde de la volonté de puissance, et avec cette portion du monde qu'est l'individu acceptant le monde. Cela, d'ailleurs, dépasse le seul cas de Nietzsche : que Dionysos soit le dieu propre à l'individu Nietzsche ne signifie pas que d'autres individus « forts » auraient un dieu fondamentalement différent. Chaque dieu n'est peut-être qu'une façon nouvelle de célébrer le monde, l'expression d'un point de vue approbateur sur le monde ; et diverses perspectives fortes, si elles ne sont jamais tout à fait identiques, donnent sur la même réalité. Il se peut donc que Dionysos ait plusieurs disciples, pour ainsi dire, même si chacun vénère le dieu qui lui est propre.

S'il en est ainsi, nous avons découvert le divin qui se cache derrière les dieux. Et certes ces résultats sont bien séduisants, d'autant qu'ils sont riches de conséquences : ils nous font voir que le cœur des spéculations théoriques de Nietzsche, la doctrine de la volonté de puissance, ne se laisse pas plus détacher de son expérience du sacré que de son exigence d'ascétisme. Malgré tout, nos conclusions sont assez boiteuses à deux égards.

En premier lieu, les indices sur lesquels elles se fondent ne sont ni vraiment précis, ni vraiment cohérents les uns avec les autres : les textes cités prennent souvent la forme de questions, et, s'il y a au bout de celles-ci une authentique doctrine, la tension entre un certain panthéisme et une certaine divinisation de l'état maximal de puissance ne laisse pas de nous intriguer.

En second lieu, les caractères que Nietzsche attribue au Tout n'épuisent pas ceux qu'il attribue à Dionysos. Nous pouvons à la rigueur négliger sa probité philosophique, trait dont on a vu qu'il était accessoire ; mais nous ne pouvons oublier que sa surabondance le pousse à donner à d'autres, ce qui est même la cause insigne de sa souffrance, ni qu'il est capable de rire, ce qui le distingue de tous les dieux jamais apparus. Ces deux derniers caractères ne peuvent marquer qu'un individu, la figure de Dionysos est porteuse de qualités que le Tout ne présente pas ; pour embrasser du regard tout ce que Dionysos recèle de divin, nous devons donc saisir ce qu'il y a de plus divin du point de vue de l'individu.

Au total, il nous faudrait donc trouver quelque chose qui fonderait les sentiments et les idées que nous avions pour vagues indices, et quelque chose qui nous révélerait le sommet de l'expérience individuelle. De tels critères nous mettent immédiatement sur une piste : celle de l'expérience que Nietzsche décrit comme la plus profonde et la plus certaine qu'il ait vécue, celle de l'éternel Retour.

CHAPITRE VII

L'EXPÉRIENCE DE L'ÉTERNEL RETOUR ET SON ÉCHO DANS LA VIE

Ayant découvert chez Nietzsche certains sentiments et certaines idées qui dénotent un rapport religieux à la vie en totalité, il nous faut à présent rechercher leur origine commune. Or c'est l'expérience de l'éternel Retour qui leur a donné naissance. Les sentiments panthéistes de Nietzsche renvoient à un bonheur éprouvé dans l'acquiescement au monde entier et à tout son devenir ; et sa conception du monde, que ce monde soit divinisé de façon directe ou indirecte, réelle ou symbolique, renvoie à la conception typique du temps et de la destinée que nous connaissons sous le nom d' « éternel Retour du même ».

Ce thème fera l'objet de nos investigations dans le présent chapitre. Il faudra voir d'abord quels sont le sens et le statut de cette étrange pensée, dans quelle mesure elle concerne la volonté (en tant qu'expérience), et dans quelle mesure l'intelligence (en tant que doctrine). Il faudra voir ensuite en quoi elle permet un rapport authentique avec le divin étudié dans le chapitre précédent, et ce qui rapproche ce rapport de l'union à Dieu décrite par les mystiques. Nous pourrons alors entendre la résonance de cette pensée dans la vie quotidienne, plus précisément dans le rapport aux hommes – comme prodigalité –, et dans le rapport au monde en général – comme disposition au rire.

1. – Sur la piste de l'éternel Retour

L'expérience de l'éternel Retour du même, au mois d'août 1881, fut l'apogée de la vie spirituelle de Nietzsche. Cette expérience inoubliable lui inspira des pages tout aussi inoubliables, celles où il conte la naissance de son *Zarathoustra* , lequel se fonde tout entier sur l'expérience du Retour (voir EH-Za, surtout 3). Nietzsche y emploie à nouveau, et à plusieurs reprises, le vocabulaire de la révélation ; il y emploie aussi quantité de superlatifs et d'expressions grandioses, dont la proportion est à peu près sans égale dans son œuvre, si l'on excepte les ultimes fragments où il se dit prêt à régner sur le monde. En outre, dans divers autres passages (XI [34] 199, XIII 10 [91]), Nietzsche érige la doctrine et l'expérience du Retour en une sorte de sommet de la pensée et de la spiritualité, qui passerait toute philosophie et toute religion existante.

La question est donc d'importance – mais comment la traiter ? Nietzsche mentionne rarement le Retour de façon explicite en dehors d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, comme si une page théorique ne pouvait l'évoquer sans en dessiner une caricature inadmissible. Nous avons vu que l'idée du Retour intervenait dans certains fragments plus systématiques, où nous avons trouvé des indices de spéculation panthéiste, mais justement il s'agissait plus de spéculations développant cette idée que d'une description de l'expérience dont l'idée a surgi. Comment donc faut-il traiter cette question ? Seule la fidélité au texte peut nous secourir, c'est pourquoi il peut être bon de nous en remettre ici à P. Valadier[1], qui a minutieusement suivi la trace du Retour dans les premiers textes où il apparaît, et dans ceux qui en sont le chant et la louange.

[1] Cf. P. VALADIER, *Nietzsche l'intempestif*, *op. cit.*, chap. "L'éternel retour", pp. 85-93.

C'est à la fin du quatrième livre du *Gai savoir* que le Retour est pour la première fois clairement annoncé. Le quatrième livre devait en principe conclure l'ouvrage, auquel Nietzsche n'ajouta que plus tard une cinquième partie. Du dernier fragment de ce quatrième livre, Nietzsche tirera les premières lignes de son *Zarathoustra*. L'avant-dernier fragment (GS 341), où apparaît le Retour, sert donc de passage entre le *Gai savoir* et le chef-d'œuvre de Nietzsche.

Ce fragment, célèbre et souvent commenté, présente le Retour comme une épreuve susceptible de faire périr celui qui la subit : une sorte de nain vient hanter le lecteur imaginaire de Nietzsche et lui annoncer que sa vie entière pourrait revenir sans fin. Bien des hommes, dit Nietzsche, mourraient écrasés par cette pensée ; mais il est possible de passer l'épreuve avec succès, car quiconque aura connu ne serait-ce qu'un instant accompli regardera ce retour comme une bénédiction : « Tu es un dieu, dira-t-il au nain, et jamais je n'entendis rien de plus divin ! » (*id.*). Que cette épreuve soit un cauchemar ou un rêve, cela dépend de la force de celui qui la subit : c'est une joie pour les forts et une horreur pour les faibles, raison pour laquelle cette épreuve peut jouer le rôle d'un principe de sélection. Deleuze a beaucoup insisté sur cette idée de sélection, et Valadier lui reproche de s'y être arrêté. Et certes, réduire l'idée du Retour à un instrument de critique de la faiblesse, cela serait manquer ce qu'elle renferme de plus intéressant.

Un autre texte a ces accents de mauvais rêve, et avec lui nous pénétrons dans le *Zarathoustra* : c'est le chapitre intitulé « De la vision et de l'énigme ». On retrouve dans ce chapitre les mêmes images du nain et de la lourdeur : une sorte de petit démon, qui n'est autre que l'esprit de pesanteur, vient se jucher sur les épaules de Zarathoustra et lui annonce que sa propre pensée finira par l'écraser. Valadier insiste beaucoup sur l'ambiance morne et froide de ce texte, suggérant que le Retour peut être un éternel ennui ; on aurait

affaire à une version maladive de la doctrine, la seule interprétation que des hommes fatigués de vivre pourraient donner du Retour, qui se ramène à une vaine répétition cyclique de l'histoire du monde. Mais Zarathoustra est courageux, et assez fort pour chasser l'affreux démon, incapable de rien comprendre à la doctrine. Zarathoustra n'est pas au bout de ses peines cependant, car une autre vision d'horreur l'assaille, celle d'un berger mordu à la gorge par un serpent noir. Ce serpent représenterait encore la version négative du Retour, et la façon dont le berger s'en délivre rappellerait le courage dont Zarathoustra venait de faire preuve. Le berger délivré éclate de rire, et Zarathoustra se réveille car ce n'était qu'un songe ; sa portée est toutefois considérable, car lorsque Zarathoustra demande *qui* cette vision annonce, on est tenté d'y voir un présage du surhomme.

L'affirmation promise se manifeste déjà dans « Le convalescent », chapitre postérieur où nous découvrons le versant positif de la pensée du Retour. Zarathoustra, car c'est lui qui est convalescent à ce stade, évoque sa doctrine du Retour, qui est aussitôt défigurée par ses animaux et transformée en une rengaine dépourvue de sens. Les animaux font du Retour quelque chose de trop léger et de trop facile, oubliant la cruauté du monde qui, elle aussi, doit revenir.

Valadier estime que c'est surtout la cruauté de l'homme qui est en cause, et que l'intérêt de ce chapitre réside en ceci qu'il lie l'acceptation du Retour à celle du retour de l'homme, et non du monde. Zarathoustra affirme qu'il est lui-même cause du retour, et même les animaux finissent par changer dans ce sens, qui est le sens de toute la doctrine : « Ils commencent à passer d'une doctrine cosmique ou ontologique, celle de la grande année du devenir ainsi récusée, à une doctrine où celui qui la professe est impliqué au premier chef. [...] Du coup, nous comprenons que la doctrine prononce moins sur une réalité cosmologique qu'elle

ne naît d'un désir humain, hors duquel elle perd son centre de gravité, ou s'affaisse en une ritournelle gentillette »[2].

L'expérience positive du Retour s'accomplit dans l' « Autre chant de la danse » et dans le « Chant du oui et de l'amen », deux autres chapitres d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Ceux-ci dépeignent une sorte de contemplation de la vie dans sa profondeur, et de relation amoureuse entre « l'âme » de l'individu et l'éternité. Pour Valadier, connaître ce « secret » demande qu'on abandonne l'idée de Retour comme doctrine sur l'ordre du monde, et qu'on adopte une certaine disposition de la volonté, une sorte de retour du désir, puisque la vie, dont l'infinie richesse est éprouvée dans l'instant heureux, doit sans cesse combler l'individu. Cela se voit aussi dans le « Chant d'ivresse », dans la quatrième partie, où les hommes supérieurs apprennent à dire oui : « Le Oui porte sur le désir de vivre. Mais il ne s'agit nullement d'un oui à la vie en général, mais d'un oui à son exister propre, et ce dire-oui implique l'acceptation et la volonté de la mort, interne à la vie, perspective étrangère à la légèreté insouciante des animaux »[3].

Ces dernières lignes, comme celles qui ont été citées plus haut, résument bien la présentation de Valadier. Il cherche avant tout à éviter ce qu'il appelle les contresens traditionnels sur l'idée d'éternel Retour : le sens du Retour n'est pas cosmologique, il est à chercher dans le vouloir des hommes. Il ne s'agit pas d'une théorie ésotérique sur le devenir de la nature, il ne s'agit pas de l'affirmation d'un retour effectif de la totalité du monde, ce que Valadier assimile à la version négative de la doctrine ; il s'agit d' « une certaine expérience des choses »[4], d'un désir sans cesse renouvelé qui rattache avec force l'individu au monde, mais

[2] *Ibid.*, pp. 89-90.
[3] *Ibid.*, p. 91.
[4] *Ibid.*, p. 92.

qui n'entraîne pas nécessairement le retour de celui-ci. Le Retour n'est pas un mot, dit-il en substance, mais une expérience qui se vit dans la ferveur.

2. – Expérience et doctrine

C'est sans doute le grand mérite de ce parcours à travers les textes de montrer que le Retour est d'abord un *événement de la vie spirituelle* du philosophe. Nietzsche n'a pas écrit les splendides textes poétiques du *Zarathoustra* pour illustrer une doctrine établie ; la forme poétique est sans aucun doute celle qui convient le mieux pour parler du Retour, car c'est la seule qui puisse rendre quelque chose de sa nature réelle. Un grand philosophe, d'après Nietzsche, n'est pas d'abord un grand théoricien, mais un homme riche d'expériences – où il faut entendre « expérience » au sens d'un événement insigne qui tire l'individu de tout ce qui est coutumier, ordinaire, ou si l'on veut, profane. C'est ainsi qu'il écrit : « Qu'une chose comme l'*amor dei* de Spinoza ait pu être de nouveau *vécue*, c'est sa grande aventure. Contre les moqueries de Teichmüller disant qu'on a *déjà* vu cela ! Quelle chance que les choses les plus précieuses se manifestent une deuxième fois ! – Tous les philosophes ! Ce sont des gens qui ont vécu quelque chose d'*extraordinaire*. » (X 26 [416]).

On peut toutefois s'étonner des oppositions si tranchées établies par Valadier. Que le Retour consiste d'abord à éprouver la richesse de l'instant, cela empêche-t-il de vouloir que le monde revienne effectivement à lui-même, tel qu'il est et tout entier ? Que le Retour se vive d'abord comme un désir, cela empêche-t-il nécessairement qu'il donne lieu à une doctrine sur le monde ?

Premièrement, il n'y a pas de contradiction entre le désir de revivre sa vie, dont la richesse est éprouvée dans l'instant, et celui de voir le retour effectif du monde en totalité. Au

contraire, vouloir revivre oblige à vouloir que le monde entier revienne. D'abord parce qu'il y a plus en l'individu que l'individu lui-même ; l'individu est avant tout un vivant, il est avant tout volonté de puissance (Nietzsche emploie déjà ce terme à l'époque d'*Ainsi parlait Zarathoustra*). Vouloir le retour de sa propre vie, se vouloir, c'est donc vouloir la volonté de puissance, c'est donc vouloir le Tout, puisque le Tout est volonté de puissance. En outre, s'il est remarquable que Zarathoustra s'affirme cause du Retour (c'est l'un des arguments de Valadier), nous ne devons pas oublier ses mots exacts : « Moi-même je *fais partie* des causes de l'éternel Retour » (Za, « Le convalescent » – je souligne). Il en *fait partie*, il est *une* des causes du Retour : car d'une certaine façon le monde entier veut son propre retour, pareil à un animal qui cherche sans cesse à renaître ; Zarathoustra est cause du Retour parce qu'il participe à ce vouloir. Zarathoustra veut le Retour, mais toute chose le veut également, du moins tout ce qui, dans le monde, est sain, habité par une volonté de puissance qui ne se tourne pas contre le monde.

Deuxièmement, il est vrai que pour Nietzsche l'expérience prime sur la théorie, elle la fonde et l'explique ; mais nous avons vu qu'il s'était bel et bien adonné à la spéculation cosmologique[5]. Le double désir que sa propre vie et que toutes choses reviennent s'est traduit dans une doctrine, au moins une ébauche de doctrine. Nietzsche s'intéressait beaucoup aux sciences de la nature, et il s'y réfère assez souvent (« souvent » ne signifiant pas forcément « avec rigueur »). Cet intérêt n'était nullement gratuit, Nietzsche cherchait dans les sciences des preuves substantielles de sa doctrine (« chercher » ne signifiant pas forcément « découvrir »). En outre, certains éléments de doctrine que Valadier rattache à la « version négative » de la

[5] Cf. chapitre VI, 2.

théorie du Retour se trouvent explicitement chez Nietzsche. Ainsi l'idée que la doctrine joue le rôle d'un principe de sélection se trouve dans l'un des fragments où Nietzsche identifie le divin avec l'état de puissance maximale (XIII 9 [8]). Le fragment intitulé « La nouvelle conception du monde » (XIV 14 [188]) contient l'idée de la répétition infinie d'un nombre fini de combinaisons. Le thème de la « grande année », présent dans « Le convalescent » mais que Valadier considérait comme propre à la ritournelle des animaux, est aussi développé dans les fragments posthumes (voir X 25 [3]).

Il me semble que l'interprétation de ce chant, « Le convalescent », doit être revue ; c'est dans ce chant que Valadier trouve l'idée de « ritournelle », sur laquelle il appuie son affirmation de la vacuité d'une théorie cosmologique du Retour, et c'est peut-être aussi à ce chant qu'il est le moins fidèle.

Que se passe-t-il précisément dans cette partie du texte ? Zarathoustra se lève et exhorte sa pensée à « monter de l'abîme », à s'éveiller comme lui-même. Zarathoustra veut faire « parler son abîme », sa pensée la plus profonde, et « l'amener à la lumière ». Et de fait sa pensée vient à lui, mais la rencontre tourne court : Zarathoustra, pris de dégoût, pris par le « grand dégoût », s'effondre et gît inconscient. Ce mal étrange cause bien des soucis aux animaux, qui tâchent de soigner Zarathoustra. Après sept jours, ses compagnons invitent le prophète à jouir à nouveau de la beauté du monde, qu'ils dépeignent comme un jardin tout prêt à guérir le malade. Zarathoustra ne les prend pas vraiment au sérieux, mais il se réjouit de leurs paroles : comme ceux des poètes, les mots des animaux font voir le monde plus léger et plus riant qu'il n'est, et il est si doux de se laisser tromper... C'est alors qu'ils chantent leur ritournelle du Retour : tout doit s'en aller et tout doit revenir, tout doit éternellement se reproduire. Ce n'est qu'une ritournelle, car les animaux ne savent pas ce

que Zarathoustra a vaincu pour posséder sa pensée : la cruauté de l'homme, et surtout sa petitesse. C'est le *dégoût de l'homme* qui avait assailli Zarathoustra.

Il est difficile de voir dans ce retour de l'homme quelque chose de positif, un trait de la version affirmative du Retour. L'homme est la cause du dégoût de Zarathoustra, et ce nom d' « homme » est à comprendre comme la part humaine, trop humaine de l'individu ; lorsque Zarathoustra prend conscience de ce que « l'homme » doit revenir, il ne prend pas conscience du retour de son existence singulière, mais du retour d'un certain type, plus ou moins présent en chacun, qui se distingue par sa médiocrité dans le bien comme dans le mal. Cette petitesse, comme la cruauté, n'est pas le privilège de l'homme – celui-ci est seulement son meilleur représentant – mais constitue un trait nécessaire de la vie et du monde ; que le retour du Tout implique celui de la cruauté et de la petitesse, voilà ce qui dégoûte et ce qui terrifie.

Et si les mots des animaux ne sont qu'une ritournelle, ce n'est pas parce qu'ils se rapportent à une idée cosmologique du Retour, mais parce que, ne connaissant ni la cruauté ni la petitesse, ils ne peuvent dépasser la répulsion qu'elles inspirent et acquiescer complètement au monde. Les animaux ne sont pas assez ascètes : ils ne se sont jamais contraints à voir les aspects du monde qui le distinguent d'un paradis, il n'y a pas assez de « tragique » dans leur regard. Devraient-ils abandonner leur légèreté pour être graves et tristes ? Peut-être leur faudrait-il une légèreté plus puissante, qui vaincrait toute tragédie et toute pesanteur au lieu de les méconnaître.

Retenons en tout cas que le vide de leurs paroles ne vient pas de ce qu'elles portent sur le monde, puisque celles de Zarathoustra le font tout autant, mais de ce qu'elles négligent l'un des visages du monde. Il ne faut donc pas opposer expérience spirituelle et enseignement théorique, mais voir que la première a donné lieu au second. Reste que c'est l'expérience du Retour qui prime sur la pensée de ce même

Retour, ce que Valadier a bien montré en suivant l'apparition et le développement de sa révélation.

3. – L'instant du Retour et l'union à la vie

L'expérience du Retour est une expérience spirituelle, et rien que cela la rend déjà étrange : elle surgit au cœur du quotidien mais elle le bouleverse ; elle est le fruit de la pensée, dont l'exercice suppose qu'on aménage avec soin chaque jour et chaque heure, mais elle ravit celui qui s'y abandonne « à six mille pieds au-dessus de l'homme et du temps » (EH-Za, 1). L'affirmation ne prend qu'un instant dans la vie de l'individu, mais cet instant le relie à l'éternité : « A supposer que nous disions Oui à un seul instant, du même coup nous avons dit Oui non seulement à nous-même mais à l'existence tout entière. Car rien ne se suffit à soi-même, ni en nous, ni dans les choses : et si notre âme n'a vibré et résonné de bonheur qu'une seule fois, comme une corde tendue, il a fallu toute une éternité pour susciter cet Unique événement – et toute éternité, à cet unique instant de notre Oui, fut acceptée, sauvée, justifiée et approuvée. » (XII 7 [38]). Puisque tout doit revenir, puisque chaque instant est une fin et un commencement pour le Tout, le Oui d'un instant est un Oui à tout ce qui était et tout ce qui sera.

Ainsi l'expérience est doublement étrange : elle surgit dans le quotidien pour placer l'individu dans l'extraordinaire, en un seul instant elle marque la vie du sceau de l'éternité ; mais encore cette expérience reconduit au quotidien, et lui dispense une nouvelle lumière.

Nous touchons ici à ce qui rend la révélation du Retour si semblable à une expérience mystique. Qui vit cette révélation, semble-t-il, est comme ravi hors du monde pour être uni au sacré. Cet événement n'est pas l'œuvre de l'individu, il s'impose à lui comme un fléau ou comme une

grâce. Le philosophe peut certes se préparer à l'événement, s'y ouvrir, régler toute sa vie selon son naturel de philosophe afin d'avoir seulement une chance de connaître cet accomplissement ; il ne décide en rien du jour et de l'heure, il ignore même si quelque chose se produira jamais. On ne se transporte pas si facilement à six mille pieds au-dessus de l'homme et du temps…

Mais, dira-t-on, être ainsi ravi hors du monde et uni au divin, cela ne veut-il pas dire quitter cette terre pour un fantastique arrière-monde ? Non, car le monde que l'on quitte ainsi n'est jamais que le monde des petites choses, le monde de l'homme, c'est-à-dire le regard de l'homme sur le monde. Ce n'est pas seulement une métaphore : le philosophe dionysiaque et l'homme commun ont un regard si différent qu'ils semblent ne plus vivre dans le même univers. Au moins est-ce ce qu'ils disent l'un et l'autre : Rohde écrivit un jour de Nietzsche qu'il semblait « venir d'un pays où personne d'autre n'habite » (XII, p. 336) ; Nietzsche disait la même chose à sa manière, lorsque, dans le célèbre et magnifique envoi de *Par-delà bien et mal*, il nous prévenait que ses mots ne livrent qu'un pâle reflet de la jeunesse de ses pensées ; et les mots sont-ils autre chose que ce par quoi l'on rapporte son expérience à celles des autres hommes, ce par quoi l'on construit un monde commun, un regard commun sur les choses ? « A chaque âme, écrivait-il encore, appartient un autre monde […]. Pour moi, – comment y aurait-il un en dehors de moi ? Il n'y a pas d'extérieur ! Mais cela nous l'oublions en entendant vibrer les sons… » (Za, « Le convalescent »).

Donc se laisser ravir ce n'est pas trahir la Terre, puisqu'il ne s'agit de quitter que le monde humain. De plus, et ceci est essentiel, le divin auquel cette expérience unit n'est autre que la vie, qui est ce que la Terre porte en son cœur. On le voit dans l' « Autre chant de la danse », l'avant-dernier chant de la troisième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Zarathoustra y décrit sa joie d'avoir pu regarder « la Vie » dans les yeux, des yeux « étincelant d'or » (*id.*). La Vie, lit-on encore dans ce passage, regarde Zarathoustra et agite sa crécelle ; il n'en faut pas davantage pour que le prophète soit pris d'un irrésistible désir de danser, et bondisse vers elle comme pour la prendre. Mais la Vie s'enfuit – elle s'enfuit toujours, elle est fuyante et secrète, et nous avons vu que rien de ce qui est riche ne se laisse jamais saisir. La vie – cela aussi nous rappelle quelque chose – suscite la crainte de Zarathoustra en même temps que sa fascination, sa douleur en même temps que sa joie : « Je te crains, proche, et je t'aime, loin ; ta fuite m'attire, ta recherche me fait me roidir – je souffre, mais que n'ai-je volontiers souffert pour toi ! » (*id.*). Et Zarathoustra de la poursuivre en dansant plus ou moins, et de la pourchasser en la menaçant jusqu'à ce qu'elle veuille bien lui répondre. Sa réponse, peu à peu, prend la forme d'une plainte : « Ô Zarathoustra, tu ne m'es pas assez fidèle ! Tu es loin de m'aimer autant que tu le dis ; je sais que tu penses me quitter bientôt ! » (*id.*). « Oui, répond Zarathoustra, mais tu le sais aussi » (*id.*).

C'est ce qui vient maintenant qui nous intéresse, ce que Zarathoustra raconte ainsi : « Et je lui dis quelque chose à l'oreille, juste au milieu, entre les mèches blondes, folles et emmêlées de ses cheveux. / 'Tu sais *cela*, Zarathoustra ? Personne ne le sait…' / Et nous nous sommes regardés, et nous avons contemplé la verte prairie sur laquelle courait justement le soir frais, et ensemble nous nous sommes mis à pleurer. – Mais en ce temps-là, la Vie m'était plus chère que toute ma sagesse. » (*id.*).

Que sait Zarathoustra, quel est ce secret dont nul autre n'a connaissance ? Que peut-il avoir murmuré à l'oreille de la Vie pour qu'elle cesse ses reproches, et qu'ils puissent partager le spectacle du soir comme deux êtres qui se sont compris ? « Le contenu du dialogue est clair, écrit H. Pfeil. La Vie se plaint d'un manque d'amour et de fidélité, parce

qu'elle constate chez Zarathoustra l'idée et la volonté de l'abandonner. […] Ce que Zarathoustra lui a soufflé à l'oreille n'était certainement rien d'autre que ceci, qu'il a connaissance de l'éternel Retour du même et partant de son propre retour éternel, qu'il souhaite ce retour et qu'il y aspire, et qu'à chaque fois qu'il reviendra il aimera de nouveau la Vie d'une façon tout aussi intime, comme il l'aime à présent et l'a déjà aimée une infinité de fois »[6]. Ces lignes sont tirées d'un chapitre intitulé « La religion de la vie », où l'auteur étudie ce qui d'après lui a pris chez Nietzsche la place qu'occupait l'intense foi chrétienne de ses jeunes années.

Il est significatif qu'il nomme cela, et à bon droit, « religion de la vie ». Car c'est bien une union intime à la vie, éprouvée comme sacrée, qui est ici dépeinte. L'anneau du Retour est un « anneau nuptial » (Za, « Les sept sceaux, ou le chant du oui et de l'amen »), car il unit Zarathoustra à la vie pour l'éternité. Et lorsque Zarathoustra, dans ce même « Chant du oui et de l'amen », répète à sept reprises « *Car je t'aime, ô éternité* », c'est encore une façon de dire son amour pour la vie, puisque « l' éternité », pour lui, cela signifie être éternellement vivant, éternellement confronté à la vie, donc éternellement susceptible de l'aimer. Zarathoustra nous dit qu'il « brûle de désir, comme en chaleur », pour l'éternité et l'anneau du Retour, et que l'éternité est la seule femme « dont il voudrait avoir des enfants » (*id.*).

Nous voyons maintenant ce qui rend cette étrange « mystique » tellement singulière : c'est que l'expérience du Retour n'emporte pas l'individu dans un arrière-monde, elle ne conduit pas, à l'inverse de la mystique traditionnelle[7], à nier et ce monde et l'individu, mais l'unit intimement à la vie, c'est-à-dire à ce monde et à ce qui pousse l'individu à

[6] H. PFEIL, *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975, pp. 154-155.
[7] Cf. Introduction.

s'accomplir. Nietzsche écrit en effet que la vie est « un *cas particulier* de la volonté de puissance » (XIV 14 [121]), qu'elle est « l'*expression* des formes de croissance de la puissance » (XIII 9 [13]). Le poème utilise le cas particulier pour exprimer le tout, son propre étant l'image, on peut donc dire, sans trahir Nietzsche, que c'est bien à la volonté de puissance elle-même, véritable nature du monde et principe de la croissance de l'individu, que quiconque fait l'épreuve du Retour est uni pour l'éternité. La mystique traditionnelle, selon Nietzsche, nie le monde et l'individu ; l'expérience du Retour est affirmation de l'un et de l'autre. Le Retour joue le même rôle dans la vie spirituelle de Nietzsche que l'*unio mystica* dans la vie spirituelle chrétienne telle qu'il la comprend ou l'imagine, puisque dans les deux cas nous avons affaire à l'expérience qui couronne la vie spirituelle ; mais ces expériences sont opposées dans leur principe comme l'étaient l'ancienne et la nouvelle ascèse, car ce sont des volontés opposées qui conduisent à chacune.

4. – L'écho du Retour dans le quotidien : la prodigalité

Tout est justifié dans l'instant du Oui, et tout prend une importance nouvelle : la plus lointaine histoire de l'univers comme la dernière minute passée à travailler, à se nourrir, à se promener ou à ne rien faire. L'expérience du Retour se fait hors de l'ordinaire, mais elle attache l'individu de la façon la plus intime à la moindre seconde vécue. La vie de chaque instant s'en trouve bouleversée, car chaque instant peut être le commencement d'une éternité heureuse.

Nietzsche était très sensible à la valeur de chaque instant. Certaines pages du *Gai Savoir* en témoignent : elles se trouvent dans la quatrième partie, précisément celle qui contient l'annonce du Retour. Par exemple, le fragment intitulé « L'histoire de tous les jours » : « Qu'est-ce qui chez

toi fait l'histoire de tous les jours ? Considère les habitudes qui sont les tiennes et qui la constituent : sont-elles le produit d'innombrables petites lâchetés et paresses, ou de ton audace et de ton inventive raison ? Si différents que soient ces deux cas, il se pourrait que les hommes te décernent la même louange et que tu leur procures en réalité dans les deux cas la même utilité. Seulement, la louange, l'utilité et la respectabilité peuvent bien suffire à celui qui veut avoir bonne conscience, – mais non pas à toi, qui sondes les reins et possèdes une *science de la conscience* ! » (GS 308).

A l'inverse de « celui qui veut avoir bonne conscience », du comédien qui cherche les applaudissements et qui confie sa vie à la foule, le philosophe doit veiller constamment sur ce qu'il éprouve. Le philosophe, selon un autre fragment, doit « vivre en interprète de ses expériences vécues » (GS 319). Il le doit, ou plutôt il le veut, car il connaît ou devine le prix d'un instant, et il ne souhaite pas que la foule l'entraîne à gâcher son quotidien, à le remplir de bassesse et de médiocrité ; c'est pourquoi il s'observe lui-même avec la plus grande rigueur : « Nous, nous autres, assoiffés de raison, voulons regarder nos expériences vécues dans les yeux, avec autant de rigueur qu'une expérimentation scientifique, heure par heure, jour après jour ! Nous voulons être nous-mêmes nos expériences et nos cobayes. » (*id.*).

S'il faut cette rigueur, c'est que la vie intime du philosophe importe bien plus qu'on ne le croit. Les plus grands événements sont les expériences les plus intimes, « ce ne sont pas nos heures les plus bruyantes, mais les plus silencieuses » (Za, « Des grands événements »). Pour Nietzsche, l'instant du Retour, l'instant de Sils Maria en août 1881, divisait l'histoire en deux temps incomparables, comme la naissance du Christ pour les chrétiens. On se demandera peut-être pourquoi chaque instant a de la valeur si cette expérience est unique. Cette expérience est unique, car elle consiste en un premier Oui dit au monde dans son

ensemble, mais l'affirmation ne se termine pas avec elle. Au contraire, le nouveau temps qu'elle inaugure n'est pas seulement une période pour les livres d'histoire, défini par un nouveau nom et de nouveaux grands mots, mais une époque où le sacré devient présent à chaque instant de la vie.

L'amour pour l'éternité, tel qu'il est dépeint dans le « Chant du oui et de l'amen », place en effet la vie entière sous un double signe, celui de la « béatitude » et de la « prodigalité ». L'instant du Oui comble en effet l'individu, qui éprouve un sentiment inouï de perfection du monde. Ce sentiment n'est autre que l'énigmatique « bonheur des cimes » que l'on trouve au-dessus des glaces, ou que la joie d'être uni au sacré, dont nous avions perçu l'écho dans l'expression des sentiments « panthéistes » de Nietzsche. Le philosophe parle souvent de « béatitude » pour désigner ce sentiment, et nous trouvons, surtout dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, bien des endroits qui en rendent témoignage.

Le trait principal de ce bonheur, c'est qu'il pousse à partager. Un tel bonheur est surabondant, et l'âme qui le porte est riche comme le sont la vie, la volonté de puissance ou Dionysos ; et comme Dionysos cette âme sera prodigue, car, à en croire Nietzsche, on ne peut connaître un tel bonheur sans vouloir le donner.

Mais avant de parler de partage et de don, voire de don de soi, il faut considérer la prudence avec laquelle Nietzsche usait de ces mots. Il les trouvait en effet d'une grande ambiguïté. « Partage », « don de soi », ces mots, dirait-il, peuvent être les instruments de la cruauté humaine ; la cruauté « humaine », c'est-à-dire la cruauté de l'homme par opposition au surhomme, une cruauté qui ne provient pas d'une santé débordante et d'un désir de connaître par expérience les aspects cachés du monde, mais de la jalousie envers ce qui est fort ou de la haine contre ce qui est vivant, et qui consiste à détruire sans raison et sans grandeur.

L'individu médiocre déteste celui qui s'aime et ne songe qu'à l'anéantir. C'est pour cela qu'il prend souvent le masque « des bons et des justes », comme dit Zarathoustra : la morale permet d'attaquer les individus heureux, de condamner leur bonheur et de les remplir de remords.

Nietzsche s'est élevé bien des fois contre les prédicateurs de l' « altruisme », principalement chrétiens ; non qu'il ait trouvé indigne de prendre soin d'autrui et de mettre la vie d'un autre avant la sienne, mais il jugeait pernicieux le fait d'*exiger* une telle abnégation. Derrière l'exigence altruiste que formule l'homme du ressentiment : « prends soin d'autrui jusqu'à t'oublier », il faut entendre sa haine contre le fort : « je ne supporte pas ta force donc tu dois la consumer ; je veux que tu te sacrifies pour les plus faibles, et qu'ainsi tu disparaisses ». Ce que Nietzsche ne supporte pas, c'est le stratagème que recouvre un certain altruisme, et qui consiste à tourner la générosité du fort contre lui-même ; c'est une certaine déification de l'oubli de soi, qui n'est que l'envers mensonger d'une malédiction de l'amour de soi-même.

A cela, il opposait un « sain égoïsme », un sain amour de soi, première condition de l'amour pour autrui. Pour Nietzsche, il n'y a pas d'amour dans l'individu s'il n'y a d'abord en lui une certaine quantité de force grâce à laquelle il peut s'accomplir sous tous les rapports, et donc s'accomplir en tant qu'il aime. Dans un fragment posthume (XII 7 [65]), Nietzsche reproche à La Rochefoucauld d'avoir estimé que l'égoïsme, qu'il découvrait dans toutes les actions des hommes, privait celles-ci de leur valeur. Il lui oppose la conviction « qu'il ne peut y avoir rien d'autre que de l'égoïsme, – que chez les hommes dont l'ego devient faible et grêle, la force du grand amour devient également faible, – que les êtres les plus aimants le sont surtout par la force de leur ego, – que l'amour est une expression d'égoïsme, etc. » (*id.*). Nietzsche veut donc montrer que toute générosité

s'enracine dans le désir de s'accomplir, et qu'il faut comprendre l'égoïsme et l'altruisme comme deux contraires dont le second naît du premier, au lieu d'opposer l'un et l'autre et de se servir de l'altruisme pour déprécier l'amour de soi.

Notons bien que Nietzsche ne fait pas l'éloge de l'égoïsme sans plus. Il distingue deux égoïsmes, dont un seul est digne d'être loué. Il y a d'abord l'égoïsme qui consiste à « faire main basse sur toute chose » (Za, « De la vertu qui prodigue ») afin de pouvoir tout donner : « Vous forcez toutes les choses à venir à vous et en vous, de sorte qu'elles rejaillissent de votre fontaine comme dons de votre amour » (*id.*). Faire main basse sur toutes les choses, les forcer à venir à soi, cela veut dire se les approprier, entretenir un rapport personnel avec elles. Ceci est assez abstrait, et de fait cet égoïsme concerne d'abord les valeurs (« il faut qu'un tel amour prodigue fasse main basse sur toutes les valeurs », *id.*). Il s'agit de croître en force pour partager cette force. Il s'agit, ce que permet une telle force, de déterminer soi-même le poids de toute chose, de renverser les valeurs traditionnelles pour écrire de nouvelles tables, bref d'aimer le monde d'une façon propre et nouvelle, et de partager cette création. C'est en cela que consiste le premier égoïsme, c'est un désir de connaître et de juger pour et par soi-même. « Un tel égoïsme, affirme Zarathoustra, est sain et sacré », c'est l'égoïsme du fort, celui qui fait la substance de l'amour.

Mais il en existe un autre, qui n'est ni sain ni sacré : « un égoïsme pauvre, affamé, qui veut toujours dérober » (*id.*). C'est l'égoïsme du malade ; le malade ne supporte pas la vue de la force, c'est pourquoi il cherche à priver de sa force celui qui en possède. Cet égoïsme est à l'œuvre dans la vengeance, dans les machinations de la jalousie et du ressentiment. C'est aussi lui qui exige l'altruisme : seul celui qui gagne en puissance quand le fort disparaît exige que le fort disparaisse

au profit du faible, et charge le fort de remords s'il ne disparaît pas.

Les malades, pour Nietzsche, ont travesti leur ressentiment en amour et fait oublier ce que veut dire « amour » dans le langage de la santé. En témoigne un passage de la *Généalogie de la morale*, où il décrit ce que les hommes malades ont fait du monde, à savoir une gigantesque salle de torture : pour combattre les forces et les tendances les plus naturelles, ils ont construit le remords, la morale, et l'image d'un Dieu qui est « pur » de tout ce qui est sain. Les lignes qui suivent cette description sont très intéressantes : « Sans aucun doute, c'est là une *maladie*, la maladie la plus terrible qui ait sévi jusqu'à présent parmi les hommes : – et celui qui réussit encore à entendre (mais de nos jours on n'a plus d'oreilles pour cela !) dans cette nuit de martyre et d'absurdité retentir le cri *amour*, le cri du ravissement enflammé de désir, le cri de la rédemption par l'amour, celui-là se détourne, saisi d'une épouvante insurmontable… Il y a tant de choses effroyables dans l'homme !… Trop longtemps la terre a été une maison de fous !… » (GM II 22).

« Cette nuit de martyre et d'absurdité », c'est ce que les hommes ont fait du monde, un lieu ou le « sain égoïsme » est réprimé au nom de la pitié. S'il n'y pas d'égoïsme, il n'y a pas non plus d'amour, c'est pour cela que l'amour est ignoré de tous. Chaque fois que les hommes donnent le nom d' « amour » à leur pitié, ils rendent un peu plus obscur ce nom et ce qu'il recouvre. Nietzsche, à l'inverse, prétend n'avoir « jamais profané le nom sacré de l'amour » (XII [1] 216). S'il combat la pitié, c'est pour défendre les passions nobles auxquelles elle s'oppose.

Qu'en est-il exactement de ces passions, de cet « amour » dont Nietzsche se fait le défenseur ? J'ai cité plus haut quelques lignes du chapitre de *Zarathoustra* intitulé « De la vertu qui prodigue » : c'est cette vertu, la vertu qui

prodigue, que Nietzsche veut défendre, c'est elle qui est la plus digne du surhomme et qui habite l'individu lorsqu'il a connu le bonheur du Retour. « Dites-moi donc, demande Zarathoustra, comment l'or s'est-il acquis la valeur la plus haute ? [...] Ce n'est que comme image de la vertu la plus haute que l'or s'est acquis la valeur la plus haute. Le regard de celui qui donne, brille comme de l'or. [...] Une vertu qui donne est la vertu la plus haute » (*id.*). Rappelons-nous que Zarathoustra, aux premières lignes du prologue, avait fait le vœu de se rendre pareil au soleil. C'est par la prodigalité que ce vœu peut s'accomplir, car ce qui distingue le soleil, c'est qu'il prodigue sa lumière jusqu'aux régions les plus obscures.

Mais prodiguer signifie aussi *décliner*. Donner, par exemple donner le nouveau bonheur et les nouvelles valeurs découverts dans l'expérience du Retour, requiert que certains les reçoivent, et pour les recevoir il faut y être préparé. C'est aussi le rôle de celui qui donne de préparer ceux qui recevront le don. Il doit en quelque sorte les créer, leur donner naissance. C'est pourquoi Zarathoustra, le porte-parole de Nietzsche, parle souvent de ses « enfants » pour désigner les individus à venir. Nietzsche employait fréquemment des métaphores jouant sur l'idée de fécondité, tant au sujet de ses livres que de sa progéniture spirituelle ; il avait en effet le sentiment d'engendrer non seulement une œuvre, mais aussi un nouveau type d'hommes. Mais justement, cette fécondité a un prix : comme le lever du soleil appelle son déclin, l'engendrement des enfants appelle la disparition de leur père ; et le sort de celui qui prodigue revient toujours à mourir une fois qu'il a donné ce qu'il avait. Zarathoustra se dit ainsi « enchaîné à l'amour de ses enfants » et affirme qu'il veut « devenir la proie de ses enfants et se perdre en eux » (Za, « De la béatitude involontaire »).

Pour qui a su partager son bonheur, même la mort peut devenir une fête. Zarathoustra lui-même voulait que sa mort soit une fête en l'honneur de la Terre, lui qui comptait mourir

pour que ses enfants aiment mieux le monde où ils vivent que ceux qu'ils imaginent. « C'est ainsi, disait-il, que je veux moi-même mourir, pour que vous, amis, aimiez davantage la Terre à cause de moi ; et je veux redevenir terre pour que j'aie le repos en celle qui m'a enfanté. / En vérité, Zarathoustra avait un but, il jeta sa balle : maintenant, c'est vous, amis, qui êtes les héritiers de mon but, c'est à vous que je jette la balle d'or. » (Za, « De la mort volontaire »). L'image de la balle d'or provient d'Anacréon : on la trouve dans un des quelques fragments qui nous restent de son œuvre (où l'on peut lire également un hymne à Dionysos), que Nietzsche aimait à réciter lorsqu'il étudiait à Pforta. L'image n'est pas de Nietzsche, donc, mais on lui devine un sens que seul Nietzsche pouvait lui ajouter : la balle d'or évoque déjà, par sa forme ronde et son éclat, le Retour et le bonheur du Retour, et, par le fait qu'on se la passe de main en main, l'idée que ce bonheur n'existe que si chacun le passe aux autres.

On s'en étonnera peut-être, mais ce partage du bonheur revêt chez Nietzsche une portée *universelle*. Nous avons déjà vu que l'amitié véritable, celle des solitaires, s'adresse en puissance à chacun, pourvu qu'on soit assez sain pour soutenir la solitude ; et que l'hermétisme de Nietzsche n'a pour but d'écarter que les comédiens, non les gens peu érudits[8]. De même, rien d'arbitraire n'exclut les hommes de son bonheur. Tout dépend de la « santé » dont on fait preuve, et elle se détermine au niveau de l'individu. Les seuls obstacles au bonheur sont donc la haine et le dégoût que chacun porte en soi.

Et il y a plus chez Nietzsche que cette universalité de principe. Quiconque est rempli du bonheur du Oui n'aspire qu'à le partager ; or ce partage n'est accompli que s'il atteint

[8] Cf. chapitre IV, 3.

tous les hommes, ou au moins s'il tend à les atteindre. Ouvrons encore le *Gai savoir*, quatrième livre, cette fois au paragraphe 337. Nietzsche y évoque « un bonheur que l'homme n'a pas encore connu jusqu'à présent » : « un bonheur de dieu, écrit-il, débordant de puissance et d'amour, débordant de larmes et débordant de rire, un bonheur qui, tel le soleil le soir, prodigue et répand continuellement dans la mer les dons de son inépuisable richesse, et qui, comme lui, ne se sent jamais plus riche que lorsque le plus pauvre des pêcheurs a encore, pour ramer, une rame en or ! Ce sentiment divin s'appellerait alors – humanité ! » (GS 337).

Le plus pauvre des pêcheurs doit avoir une rame en or pour que celui qui donne puisse être pleinement prodigue, autrement dit l'accomplissement du don dépend de son universalité. On lit que ce bonheur est fait de larmes et de rire, car il repose sur un Oui qui s'étend aux aspects du monde les plus riants et les plus obscurs ; qu'être divin, devenir dieu, signifie donner à tous ; que l'amour et la puissance ne vont pas l'un sans l'autre : qui sait si ce ne sont pas deux mots pour un même élan et une même force ? Nietzsche écrivait ailleurs que c'est la « richesse en personnalité », « l'effusion et le don sans retour » qui rendent possibles « les grands sacrifices et le grand amour » tout autant que « la volonté d'être maître » et « l'assurance d'avoir droit à toutes choses » ; que donc ces deux types de sentiments, loin d'être opposés comme on le croit souvent, découlent d'une même origine (voir XIII 10 [128]).

Mais quel est ce bonheur divin qui est source d'une divine prodigalité ? D'où vient-il, qu'est-ce qui a bien pu lui donner naissance ? On lit au paragraphe 337 que c'est le « sens historique ». Bien que nous prenions le sens historique pour un symptôme de déclin, nous dit Nietzsche, bien que nous y voyions le signe d'une vieille civilisation se tournant en vain vers son passé, et bien qu'effectivement il saisisse beaucoup « comme un coup de gel » (GS 337), c'est là un

sentiment nouveau dont on ne soupçonne pas les possibles bienfaits. Aussi écrit-il, partant du constat que le sens historique donne souvent naissance à la mélancolie : « En effet : c'est là l'une des colorations de ce sentiment nouveau : qui sait ressentir l'histoire des hommes dans son ensemble comme *sa propre histoire* éprouve, en une universalisation formidable, toute l'affliction du malade qui pense à la santé, du vieillard qui pense au rêve de sa jeunesse, de l'amoureux à qui l'on ravit la femme qu'il aime, du martyr qui voit périr son idéal, du héros au soir de la bataille qui demeure indécise et lui a pourtant valu des blessures et la perte de son ami – ; mais supporter, savoir supporter cette formidable somme d'affliction de tous genres et demeurer cependant le héros qui, lorsque se lève un second jour de bataille, salue l'aurore et son bonheur en homme qui a face à lui et derrière lui un horizon de millénaires, en héritier de toute l'aristocratie de tout l'esprit passé, et en héritier à qui incombent des obligations, en homme le plus noble de tous les nobles anciens et en même temps premier-né d'une noblesse nouvelle, telle que n'en vit et n'en rêva encore aucune époque : prendre tout cela sur son âme, le plus ancien, le plus nouveau, les pertes, les espoirs, les conquêtes, les victoires de l'humanité : détenir enfin tout cela au sein d'une seule âme et le condenser en un seul sentiment : – voilà qui devrait produire un bonheur que l'homme n'a pas encore connu jusqu'à présent… » (*id.*).

Au fond, c'est un vieux problème que nous retrouvons ici, celui du sens historique, celui de la deuxième *Considération inactuelle*. Nietzsche avait montré dans ce texte combien le sens historique pouvait être dangereux lorsqu'il sert d'occasion au mépris du présent, et combien il pouvait être bénéfique lorsqu'il fournit des modèles toujours vivants à ceux qui se tournent vers le passé. Ici toutefois, les choses prennent une autre dimension. Il ne s'agit plus seulement de juger, de vénérer et d'imiter certaines figures du

passé, mais de rassembler en soi toute l'expérience des hommes. On voit que la source même du bonheur dont il est question réside dans une sorte de synthèse universelle – une « universalisation formidable » – de cette expérience. Il s'agit d'éprouver l'histoire des hommes « comme sa propre histoire », ce qui demande au moins une certaine ouverture aux autres, un souci de les connaître et de partager ce qu'ils vivent (donc tout le contraire de l'attitude fanatique qu'on attribue si souvent à Nietzsche), car on ne risque pas de connaître les hommes du passé si l'on ignore ceux du présent (d'autant qu'à chaque instant les seconds appartiennent un peu plus à la classe des premiers). La source du bonheur de « l'humanité à venir » – c'est le titre du fragment – suppose une ouverture universelle, tout comme le partage de ce bonheur se marquait par un rayonnement universel.

Il faut bien remarquer la parenté entre le bonheur décrit ici et celui du Retour. Le Retour n'est pas explicitement cité dans ces lignes, il faut attendre encore quelques fragments, mais nous sentons bien que la « révélation » approche. En effet, l'universalisation dont il est question ressemble beaucoup à l'épreuve du Retour, du moins elle joue un rôle extrêmement semblable. Rassembler en soi l'expérience des hommes, tout comme penser que toute chose reviendra, est à la fois dangereux et prometteur : dangereux, car on peut être écrasé par cette synthèse comme par la pensée du Retour ; mais prometteur, car le fort saura soutenir cette synthèse, et plus encore la soutenir avec joie et y trouver la source d'une espérance, faisant ainsi de lui-même le commencement d'une époque nouvelle et d'une « nouvelle aristocratie », c'est-à-dire d'un nouveau type d'individus acquiesçant au monde ; de même le fort, confronté à l'idée du Retour, ne pouvait l'appréhender sans joie, inaugurant par là l'époque du Oui à la totalité.

Ce texte fait partie de ceux qui annoncent le Retour, qui en donnent une certaine idée en dévoilant certains de ses

aspects. L'expérience du Retour est d'abord l'expérience d'un Oui, ce qui implique une connaissance de ce à quoi on dit oui. Cette connaissance englobant la vie dans son ensemble, y compris ses aspects sombres (c'est le « tragique », nous l'avons vu), elle comprend la connaissance des hommes, laquelle est l'objet de l'histoire. La théorie du Retour peut être regardée comme le sommet de la réflexion de Nietzsche sur l'histoire, car elle montre que non seulement il n'y a pas de contradiction entre la connaissance du passé et la création de l'avenir, mais que l'une et l'autre s'appellent.

La description du « bonheur historique », si l'on peut dire, qui est un pas important vers l'annonce du Retour, révèle de façon éminente la double universalité qui est en jeu dans le Retour, celle de la connaissance et du don. Souvenons-nous qu'être par-delà bien et mal veut dire connaître des sentiments, partager des vertus, être habité par des passions qui dépassent la logique étriquée de la rétribution et du châtiment. L'individu qui est par-delà bien et mal, l'individu qui est prêt à vivre le Retour, est en quelque sorte chacun des hommes ; et l'individu qui a connu le Retour souhaite partager sa joie avec chacun des hommes.

En somme, l'universalité dont il s'agit n'est pas seulement négative et de principe (dans la mesure où aucune close arbitraire n'exclut de la communauté des individus accomplis tel ou tel groupe d'individus), mais elle est positive et s'incarne dans une certaine bienveillance. Cette universalité est celle de ce que Nietzsche nommait l'*amour du plus-lointain* (Za, voir ce titre). L'amour du plus-lointain est un amour porté à chaque individu en tant qu'il est un surhomme en puissance. Il n'est pas moins universel que l'amour du prochain ; ce n'est pas une sorte d'élitisme qui l'en distingue, mais la dureté qu'il exige et qui serait absente, selon Nietzsche, de l'amour commandé par le Christ. L'amour du plus lointain s'accompagne en effet du sentiment d'une grande richesse de l'individu, mais d'une richesse dont

les fruits sont encore à cueillir ; il s'accompagne donc du souci d'aider celui qu'on aime à cultiver sa propre richesse, à emprunter la voie qui va vers lui-même, et, se changeant ainsi en individu accompli, à devenir le « plus lointain », l'objet du plus haut espoir. On comprend que l'amour du plus-lointain, sorte d'universalisation de l'amitié[9] , implique comme elle le partage de la dureté et de la solitude ; celui qui aime d'un tel amour, désireux de prodiguer le bonheur trouvé au-dessus des glaces, invite d'abord celui qu'il choisit à la discipline et à l'ascèse.

Qu'en est-il donc de l'écho du Retour dans le quotidien ? Le Retour implique en premier lieu la prodigalité, rayonnement susceptible de concerner tous les hommes. Or, pour Nietzsche, le désir de donner est précisément ce qui définit le « mystique ». C'est du moins ce qu'on peut supposer au vu des lignes suivantes : « Définition du mystique : celui qui, comblé, excédé par son propre bonheur, cherche un langage pour ce bonheur – il voudrait *en donner une partie aux autres* ! » (X 25 [258]).

Le passage peut s'interpréter en deux sens : ou bien Nietzsche, réconcilié pour partie avec les religions historiques, y veut définir le mystique traditionnel, faisant de l'expérience mystique celle de la prodigalité surhumaine et du mystique lui-même une espèce de surhomme qui s'ignore, parlant le langage de la foi parce qu'il ne connaît pas celui de la volonté de puissance ; ou bien il veut définir sa propre expérience du sacré et ce faisant la relie explicitement avec la mystique traditionnelle (quoique la nuance soit sans doute à nouveau nécessaire), tout en considérant que les prétentions antérieures à l'amour mystique n'étaient que mensonge face à ce qu'il a vécu.

Quoi qu'il en soit, la parenté est clairement établie entre la mystique et la prodigalité qui découle du Retour, comme si

[9] Sur l'amitié, cf. chapitre IV.

le surhomme, prodigue à l'extrême, porteur éminent de la qualité qui définit le mystique, était de part en part un être religieux.

5. – L'écho du Retour dans le quotidien : le rire

La prodigalité est une passion exigeante, elle peut même apporter de la douleur. Mais quel que soit le sacrifice auquel elle conduit, elle s'accompagne toujours, comme tout ce qui touche à la vie spirituelle une fois connu le Retour, d'une disposition on ne peu plus chère à Nietzsche : le rire. Nous atteignons là ce qui distingue au mieux le regard qui est porté sur le monde lorsque le grand « Oui » a été prononcé. « Qu'importe ? », dit le proverbe de Zarathoustra (Za, « Chant d'ivresse », 1). Qu'importe ? – dit aussi le rire, qui provient d'une joie associée au sentiment d'un non-sens. C'est parce que je sais que ma douleur n'importe pas que je peux en rire, et de même c'est parce que je sais que rien en soi n'a de valeur ni de sens, que je peux poser les yeux sur le monde en riant. Nous avons vu comment l'événement du Retour bouleversait le rapport à autrui, comment le bonheur qu'il induit pousse au don de soi. Nous allons voir maintenant comment ce même événement du Retour amène un nouveau type d'ouverture au monde, une nouvelle façon d'accueillir toutes choses.

Considérons le premier fragment du *Gai savoir*. Ce texte convient admirablement à notre propos, puisqu'il donne le ton d'une œuvre où est dévoilé le « savoir » du Retour, et qu'il évoque la « gaîté » qui accompagne ce savoir. Autrement dit, il nous indique le rapport entre le rire et la nouvelle conception du monde, issue de l'intuition du Retour.

Le texte semble principalement dirigé contre « les théoriciens du but de l'existence » (d'après le titre du fragment), pour qui la vie humaine a un sens inscrit dans un

monde de valeurs éternelles, et que la raison doit saisir. Nietzsche, pour les attaquer, va se servir d'un puissant argument tiré de sa collection de marteaux philosophiques, à savoir la « conservation de l'espèce ». Que l'on cède à ses meilleures ou à ses pires tendances, affirme Nietzsche, on ne peut s'empêcher de servir l'espèce ; on est donc nécessairement digne d'éloge, supposé qu'il soit bon d'aider l'espèce, mais on n'est nécessairement que l'élément d'un tout. L'espèce est tout, un seul n'est jamais rien, voilà ce qui ressort selon Nietzsche d'un examen objectif des choses (c'est-à-dire indépendant du sens créé par les individus). « Tu ne trouveras jamais personne, dit-il, qui [...] te fasse savourer ton infinie misère de mouche et de grenouille d'une manière qui soit suffisamment conforme à la vérité ! Rire de soi-même comme on devrait rire pour que ce rire soit *l'émanation de la vérité tout entière* – les meilleurs n'avaient jusqu'à présent pas assez de sens de la vérité pour cela, et les plus doués bien trop peu de génie ! » (GS 1).

Le rire marque la conscience d'une certaine vanité de la vie individuelle, entrevue dans la dépendance de l'individu par rapport à l'espèce. Nietzsche affirme que ce constat de dépendance et le rire qui en provient témoignent seuls de la situation réelle de l'homme, et c'est au nom de cela qu'il combat les « théoriciens du but de l'existence », incapables de rire et de voir en face la « comédie de l'existence » (*id.*).

Mais qui sont ces théoriciens ? Tous ceux qui attribuent à la vie un but dernier, donc un sens, et une valeur objective découlant de ce sens ; ce sont « les fondateurs de morales et de religions, les promoteurs du combat autour des évaluations morales, les théoriciens du remords de conscience et des guerres de religion » (*id.*) ; ce sont, dit aussi Nietzsche, des « tragédiens », les héros de « l'époque de la tragédie » (*id.*). Ces théoriciens, ce sont ceux qui croient à la « rationalité de la vie », à un ordre de causes finales qui font que la vie doit être considérée comme bonne, non par amour ou par instinct,

mais par devoir. « Pour que ce qui, nécessairement et toujours, se produit par soi-même et sans aucun but, apparaisse désormais effectué en vue d'un but et s'impose avec évidence à l'homme comme raison et comme commandement dernier, – pour cela, le théoricien de l'éthique entre en scène, sous la forme du théoricien du but de l'existence ; pour cela, il invente une autre, une seconde existence, et grâce à sa nouvelle mécanique, il extirpe cette vieille existence commune de ses vieux gonds communs. Oui ! il ne veut absolument pas que l'on *se moque* de l'existence, encore moins de soi-même – encore moins de lui... » (*id.*). Nietzsche ne veut pas de cette « nouvelle mécanique », de ce monde de raisons qui procure au nôtre un sens « absolu », c'est-à-dire imaginaire. Il voudrait que les hommes aient le courage de rire.

Tout le *Gai savoir*, comme on s'en doute, est placé sous le signe de ce rire, mais aussi toute l'œuvre postérieure. La pensée de Nietzsche tourne tout entière autour de l'éternel Retour, et celui-ci ne va pas sans le rire. J'écrivais que le passage cité annonçait ce rapport. Mais, dira-t-on, il n'est pas question du Retour dans ces lignes. Cela n'est pas si sûr. Nietzsche y écrit en effet que la conservation de l'espèce se produit « nécessairement et toujours », « par soi-même et sans aucun but » (cf. supra), ce qui rappelle évidemment l'étrange monde du Retour se nourrissant à l'infini de sa propre substance. Or, on peut très bien élargir le contexte de la conservation de l'espèce à la conservation par soi du monde dans son ensemble. On peut considérer que l'emploi d'une argumentation « biologique » ressort de la stratégie (Nietzsche appréciant beaucoup les thèses d'allure réductionniste, porteuses à la fois du prestige de la science et d'une grande force d'opposition aux explications idéalistes), et que le texte appelle un tel élargissement. N'oublions pas que le *Gai savoir* est un prélude à la philosophie de Zarathoustra... Aussi, en plus de l'affirmation du caractère

instinctif de la conservation de l'espèce, nous pouvons deviner, dans ce texte, l'idée que le monde revient sans cesse à lui-même sans autre raison que son propre désir de lui-même. C'est cela, c'est le sentiment que rien n'a de prix en soi, qui cause le rire de Nietzsche ; et c'est la pensée du Retour qui lui a donné l'assurance de cette gratuité.

Nous avons donc d'un côté le rire et de l'autre le sérieux, qui s'opposent l'un à l'autre comme la théorie du retour à celle d'un état final du monde, comme l'innocence du devenir à la logique de la faute et du rachat. Ce résumé est séduisant, mais il faut le nuancer. Nietzsche ne loue pas n'importe quel rire et n'attaque pas n'importe quel sérieux, ce sont encore deux phénomènes qu'il n'aborde pas sans finesse. Il existe pour lui un rire vulgaire qui n'a rien de louable. « Quand l'homme rit à gorge déployée, écrit-il, il surpasse tous les animaux en vulgarité » (HTH 553). Ce dont Nietzsche souhaite l'efflorescence, ce n'est pas ce rire grossier, expression de la bêtise humaine, mais le « rire d'or », comme nous l'avons vu à propos de Dionysos, le rire des dieux qui philosophent, qui savent « rire d'une manière surhumaine et neuve – aux dépens de toutes les choses sérieuses ! » (PBM 294). De même qu'il ne loue pas certaines façons de rire, il retient ses critiques devant une certaine façon d'être sérieux, ce qu'il appelle le « grand sérieux », dont l'avènement serait celui du vrai sens tragique (GS 382).

Faut-il donc abandonner le contraste entre le sérieux et le rire ? Non, mais il faut bien préciser ce qui est considéré dans ce contraste. Il ne prend sens que dans l'optique du problème principal de Nietzsche, celui de la valeur de la vie. Ce qu'il appelle le plus souvent « rire », le rire qu'il valorise aux dépens du sérieux, désigne seulement une façon de rire, un rire bien particulier, celui, nous l'avons vu, qui découle d'une certaine vision du monde en totalité, et du sentiment de son non-sens ; rire veut dire alors se réjouir de vivre, quoique la vie n'ait pas en soi de valeur. Ce qu'il appelle le plus souvent

« sérieux » consiste à croire de façon obtuse – voire violente, car il faut faire taire ceux qui ne partagent pas cette croyance – en la valeur absolue de l'existence ou de quelque objet, de quelque événement du monde. En ce sens le sérieux exclut le « rire d'or », mais il peut y avoir pas mal de sérieux dans le « rire » au sens courant du mot : ainsi lorsqu'un sadique humilie en riant sa victime, son rire n'est que l'expression de son sérieux, de la croyance obtuse et violente en sa propre valeur au détriment de celle de l'autre. Le « grand sérieux » est tout l'inverse de ce sérieux médiocre, non seulement il n'exclut pas le « rire d'or », mais il le prépare.

C'est ce qui ressort du passage où Nietzsche introduit l'idée de « grand sérieux ». Nous sommes cette fois dans l'avant-dernier fragment du *Gai savoir*, qui est presque sa conclusion – presque, car l'ouvrage se termine sur une invitation à danser… Or ce fragment évoque « l'idéal d'un bien-être et d'une bienveillance humains-surhumains » (GS 382), sans aucun doute la béatitude et la prodigalité du Retour ; un idéal, nous dit Nietzsche, « qui apparaîtra assez souvent inhumain, par exemple lorsqu'il prendra place aux côtés de tout ce qui fut jusqu'à présent le sérieux terrestre […] – et avec lequel, malgré tout, débute peut-être pour la première fois *le grand sérieux*, est posé pour la première fois le véritable point d'interrogation, s'infléchit le destin de l'âme, avance l'aiguille de l'horloge, *commence* la tragédie… » (*id.*).

Le grand sérieux est précisément « grand » parce qu'il caractérise un certain regard porté sur la totalité des choses : de même la « grande » fatigue consiste à être las de la vie entière, le « grand » dégoût à en être dégoûté, la « grande » politique à vaincre la négation de la vie, la « grande » santé à déborder d'assez de force pour acquiescer à toute l'existence. Le grand sérieux, le fait de saisir l'importance du problème de la valeur de la vie, conduit à regarder les autres problèmes comme inessentiels ; par là, en causant la chute du « sérieux

terrestre », le grand sérieux prépare la voie au grand rire, qui consiste à se réjouir de la gratuité du Tout.

Ces précisions importent beaucoup, premièrement parce qu'elles montrent que louer le rire n'est pas louer l'arbitraire et la violence, mais l'abandon des médiocres intérêts qui causent la violence ; deuxièmement, parce qu'elles suggèrent qu'un tel rire n'apparaît qu'au terme d'une épreuve. On n'est pas capable d'un « rire d'or » du jour au lendemain, il faut le gagner sur la « tragédie ». En d'autres mots, le rire ne peut naître que sur le fond d'une certaine ascèse.

Rappelons-nous le cas des animaux de Zarathoustra et de leur ritournelle : qu'ils négligent les aspects plus obscurs de la vie rend leur discours superficiel, mais cela ne veut pas dire qu'ils doivent devenir graves et le rester ; cela veut dire qu'ils doivent gagner une nouvelle superficialité sur les épreuves qu'ils affronteront.

Il en va toujours ainsi chez Nietzsche, pour qui seule la légèreté est signe de santé, mais ne l'est que si elle s'ancre dans la profondeur. « Superficiels par profondeur » – c'est ainsi que Nietzsche qualifiait les Grecs dans la préface du *Gai savoir*. Et c'est ainsi, surtout, qu'il qualifiait les philosophes de l'avenir, la confrérie de ses disciples imaginaires, les amis encore absents que semblent appeler ses « nous » intempestifs : « Oh ces Grecs ! Ils s'y connaissaient, pour ce qui est de vivre : chose pour laquelle il est nécessaire de s'arrêter courageusement à la surface, [...] de croire aux sons, aux formes, aux mots, à tout l'Olympe de l'apparence ! Ces Grecs étaient superficiels... *par profondeur* ! Et n'est-ce pas à cela justement que nous revenons, [...] nous qui avons escaladé le plus haut et le plus dangereux sommet de la pensée contemporaine et avons de là-haut [...] regardé *en bas* ? En cela, ne sommes-nous pas justement – des Grecs ? Adorateurs des formes, des sons, des mots ? Et pour cela justement – artistes ? » (GS, Préface, 4). La légèreté, on le voit, n'est reçue que lorsqu'on a vaincu les « dangereux

sommets » de la pensée. Il faut avoir connu la réalité dans toute sa profondeur, avoir connu d'elle ce qui pour un homme commun serait redoutable, pour se laisser tromper en artiste, pour s'en remettre à la beauté des apparences ou aux mots qui redessinent le monde à son avantage ; et de même le rire d'or consiste à se réjouir, malgré ou à cause de ce qui, pour un homme commun, serait une absurdité. Le rire, d'ailleurs, est peut-être la première façon de se laisser tromper, la première œuvre du véritable artiste.

Nietzsche a toujours vu dans les Grecs un peuple capable des créations les plus harmonieuses sur le fond des connaissances les plus tragiques. « Le Grec – écrit-il dans un texte contemporain de la *Naissance de la tragédie* – connaissait les terreurs et les horreurs de l'existence, mais il les masquait pour pouvoir vivre : une croix cachée sous les roses, pour reprendre le symbolisme goethéen » (« La vision dionysiaque du monde », 2).

Mais si Nietzsche, à cette époque, s'y connaît déjà en matière de terreurs et d'horreurs, ses roses cependant ne sont pas encore au point. L'idée que l'œuvre d'art fleurit sur les plus atroces profondeurs et autres abîmes de l'existence imprègne toute la *Naissance de la tragédie*, mais justement ce n'est encore que l'œuvre tragique, wagnérienne, pessimiste qui est censée fleurir, ce n'est pas encore le rire du philosophe créateur. Dans l'*Essai d'autocritique*, le Nietzsche de la maturité reproche au jeune pessimiste qu'il était naguère de ne pouvoir rire de cette façon : « Vous devriez apprendre à *rire* mes jeunes amis, si toutefois vous tenez à rester pessimistes » (Autocr. 7). Autrement dit : ce n'est que si on la dépasse dans le rire que toute la profondeur tragique a quelque valeur. Or, pour cela, il faut le Retour, il faut non pas, comme les pessimistes si profonds et si cafardeux, vouloir se délivrer par les pires moyens du cycle des naissances et des morts, mais vouloir avec joie, au moins un instant, naître et mourir à l'infini.

Et cela ne concerne pas que les pessimistes, mais toutes les espèces d'hommes « profonds » imaginables. Nietzsche, dans cet esprit, reconnaissait volontiers que le christianisme avait rendu l'homme occidental plus profond et donc plus intéressant. Mais il voulait supprimer le christianisme, car il estimait que ce chemin ne pouvait pas conduire plus loin. Il reprochait à Jésus la même chose qu'à lui-même : « Que n'est-il resté au désert, honni des bons et des justes ! Peut-être aurait-il appris à vivre et à aimer la Terre – et à rire, par surcroît ! » (Za, « De la mort volontaire »). Jésus est tout aussi incapable de rire que le jeune Nietzsche, il est donc également dépassé.

Ce n'est pas dans des dispositions sombres, graves, d'un sérieux trop humain qu'on atteint ce qui est le plus sacré ; il faut dépasser ces dispositions en accueillant autrement ce qui les suscite, ce qui fascine et effraye avec le plus de force ; c'est avec la joie et la légèreté du « rire d'or » qu'il faut accueillir la vie, d'ailleurs la Vie elle-même ne se retient jamais de rire, si l'on en croit le portrait qu'en donne *Ainsi parlait Zarathoustra*. Ce rire d'or, ce rire olympien – revenons au fragment qui l'évoque – est de fait intimement lié au sacré : « Les dieux sont ironiques : il semble même que dans les cérémonies sacrées ils ne peuvent s'empêcher de rire » (PBM 294). Et plus encore, il est lui-même sacré : « Cette couronne du rieur, cette couronne en guirlande de roses, moi-même je l'ai ceinte, moi-même j'ai déclaré sacré mon éclat de rire. Je n'ai trouvé nul autre aujourd'hui qui fût assez fort pour cela. [...] Cette couronne du rieur, cette couronne en guirlande de roses, c'est à vous, mes frères, que je la lance ! J'ai déclaré le rire sacré ; vous, hommes supérieurs, *apprenez* donc – à rire ! » (Za, « De l'homme supérieur », 18-20). Le rire est « sacré », comme l'est le Oui de l'enfant dans les « Trois métamorphoses », il marque une même joie et une même innocence.

Le rire, comme la prodigalité, a donc quelque chose de religieux : l'un et l'autre expriment la relation de l'individu au divin, puisque, propriétés divines, l'un et l'autre peuvent être acquis par l'individu. Avec l'individu qui possède ces deux traits, nous découvrons ce qui, incarnant parfaitement l'idée de Dionysos (c'étaient en effet les deux traits dionysiaques que le monde comme totalité ne pouvait assumer), devait être pour Nietzsche réellement divin, à savoir un individu qui incarne le désir que le monde a de lui-même, du fait qu'il aime le monde et souhaite son retour. Le prêtre ascétique était né de ce que la vie se tournait contre elle-même ; le surhomme, le philosophe de l'avenir, devrait naître de l'amour qu'elle a pour soi. Nous avons vu que l'expérience du Retour, matrice des spéculations de Nietzsche sur la divinité de la vie dans son ensemble, consistait en l'union de l'individu avec la vie. Le rire et la prodigalité, signes de ces noces singulières, unissent l'individu d'une nouvelle façon au monde et aux autres hommes. L'affirmation d'un individu capable de vivre ce nouvel acquiescement, cette nouvelle célébration de la vie par elle-même, c'est sans doute cela qui, pour Nietzsche, méritait le nom de « sacré ».

CONCLUSION CRITIQUE

Parvenus au terme de notre enquête, nous pouvons embrasser d'un seul regard le chemin parcouru. C'est de la critique nietzschéenne de l'ascèse et de la mystique que nous étions partis. Nous avions constaté que Nietzsche ne critiquait pas ces deux choses pour elles-mêmes, mais pour un certain rapport qu'on peut entretenir avec elles. Il se peut en effet qu'on y recoure pour se déprendre du monde et de soi, signe que la vie se tourne contre soi-même. Mais il n'y a là aucune nécessité, et nous nous demandions si Nietzsche n'avait pas entrevu un sens affirmatif pour l'un et l'autre domaine de la vie spirituelle.

Nous savions déjà, grâce à la première partie de ce travail, comment Nietzsche avait traité le thème de l'ascèse, et comment il l'avait intégré à sa philosophie. Sa première préoccupation lors de ses œuvres de jeunesse, celle de s'accomplir en tant qu'individu, l'a conduit très tôt à souhaiter la naissance d'une nouvelle forme de vie contemplative.

Celle-ci consisterait à gérer les forces vitales de l'individu plutôt qu'à les éteindre, d'où un souci de régler le quotidien – avec le choix de la résidence, du régime, des délassements – de façon à ne pas gaspiller ces forces ; d'où, également, la réhabilitation des vœux de l'ascèse traditionnelle. Ascèse nietzschéenne et ascèse traditionnelle seraient ainsi indiscernables, si l'on ne considérait que leur forme sans la volonté qui les soutient. La généalogie révèle cette différence, et par elle on constate que l'ascèse du philosophe ne mène pas à l'anéantissement, mais à l'accomplissement de soi, qui pour le penseur est représenté par la haute spiritualité.

Mais une telle ascèse ne suffit pas, bien qu'elle soit nécessaire ; il faut y joindre les épreuves intimes qui naissent

du face-à-face avec la cruauté et la petitesse du monde, il faut traverser les glaces, le rude hiver de l'expérience, et cela aussi requiert une discipline. Notre première partie s'achevait sur le constat que l'ascèse, quelle que soit son utilité, devait être dépassée, et qu'elle n'avait de prix que dans la mesure où elle conduisait au sacré.

Discuter la conception nietzschéenne des dieux était un premier pas vers la découverte du sacré. Il a d'abord été suggéré que Nietzsche ne rejetait pas toute possibilité de l'existence d'un dieu ou de dieux, mais souhaitait bien plutôt reprendre à son compte l'*idée* de dieu, comme si elle avait été gâchée par les religions et les philosophies historiques, et qu'il fallait à présent lui donner un contenu plus adéquat. Nietzsche, désireux de renouveler l'idée de dieu, s'intéressait au polythéisme en général, où il lisait une certaine valorisation de l'individualité, et à Dionysos en particulier, dont nous avons détaillé les différentes qualités. Malgré ce désir de revoir la notion de dieu, malgré cet intérêt porté à la figure de Dionysos, il ne semble pas que Nietzsche ait défendu l'existence d'un dieu personnel. Il paraît avoir conçu les dieux comme des créations émanant des individus, sortes d'œuvres d'art à travers lesquelles la vie célèbre ce qu'elle porte de divin en elle-même ; lesquelles créations devaient fournir aux individus des modèles à atteindre, de sorte que l'individu, pour ainsi dire, devienne le dieu qu'il s'était forgé. Nous pouvions donc penser que les dieux, chez Nietzsche, jouaient le rôle de moyens d'expressions.

C'est alors que nous sommes partis en quête de ce que pouvait bien exprimer la figure de Dionysos, d'un hypothétique niveau plus fondamental du divin qui aurait donné naissance à ce dieu si énigmatique. Il fallait rechercher des déclarations de Nietzsche sur le divin qui n'aient pas l'aspect métaphorique de ses déclarations sur les dieux. Les passages que nous avons trouvés avaient un point commun : qu'ils aient rendu des sentiments ou des spéculations, ils

semblaient tendre vers le panthéisme. Les écrits de Nietzsche renferment de nombreux témoignages d'expériences du « numineux », puissance suscitant en même temps la fascination et la crainte. Pour Nietzsche comme pour Otto, de tels sentiments composent la marque du sacré. Or ils apparaissent, dans les écrits de Nietzsche, relativement à des objets si divers que l'on peut supposer qu'ils se rapportent au Tout (ce que confirmeraient directement certains passages). Quant aux spéculations de Nietzsche sur la nature du monde, elles suggèrent avec maintes nuances que le monde, totalité se voulant elle-même sans cesse, pourrait être divin dans son ensemble, ou que serait divin l'état vers lequel tend le monde entier ; toute chose serait donc divine en puissance, même si elle ne l'est pas effectivement.

L'origine de ces sentiments et de ces spéculations était à chercher dans la pensée de l'éternel Retour. Cette pensée n'est pas d'abord une doctrine, mais un événement de la vie spirituelle du philosophe ; elle témoigne de l'acquiescement à sa propre individualité avant de donner lieu à des déclarations sur le monde et le temps considérés abstraitement. Surtout, cette expérience, en tant qu'union « nuptiale » à la vie, revêt une portée quasi mystique : elle signifie le ravissement du philosophe hors d'une perspective trop humaine, vers une connaissance intime de ce qui était nommé « sacré » au sens le plus étendu. En outre, cette expérience s'accompagne de deux dispositions nouvelles qui sont la prodigalité et le rire. La pensée du Retour comble l'individu d'un immense bonheur, lequel doit être partagé ; ce partage prend la forme d'une bienveillance universelle, toujours accompagnée de l'exigence qui convient à un grand espoir. Et la pensée du Retour fait don à l'individu d'un rire nouveau, un rire d'or, disposition d'accueil envers toutes choses, jointe à la conscience de leur gratuité. Comme la prodigalité, le rire n'a de prix que s'il ne néglige pas l'ascèse, de même que l'ascèse

n'avait de prix que si elle menait à l'union au sacré, donc à la prodigalité et au rire.

Nous avons atteint ainsi une vision synthétique de ce que pouvait être selon Nietzsche la présence du sacré dans la vie. Nous constatons également que la discipline et la connaissance du sacré n'ont de valeur que chez l'individu qui les associe. Celui-là seul peut prétendre au titre de disciple de Dionysos.

Les résultats de notre enquête ne valent bien sûr que comme suppositions ; ils donnent les principes d'une lecture possible, et il faut sans cesse les confronter aux textes. Mais s'ils portent quelque vérité, alors ils nous invitent à regarder autrement la philosophie de Nietzsche et son importance en matière de philosophie de la religion. Nietzsche apparaît dans cette perspective plus religieux que bien des commentateurs ne voudraient le reconnaître. Il faut certes s'armer de nuance si l'on ne veut pas trahir son propos ; cependant, nous avons bien vu que son idée de la philosophie dépassait ce qu'on entend habituellement par ce terme ; car Nietzsche, à l'en croire, a toujours vécu la philosophie comme un sacerdoce, et touché par elle à des expériences qui passent les frontières de l'intellect. Il faut savoir soutenir l'ambiguïté qui était celle de Nietzsche : quoiqu'il ait toujours refusé d'être considéré comme un fondateur de religion (voir par ex. EH, « Avant-propos », 2), il lui arrivait de ne plus savoir lui-même si ce qu'il avait inventé était une religion ou une philosophie ; c'est ainsi qu'il évoque dans une lettre, indécis, « le plan de [sa] 'philosophie' ou 'religion' » (X, p. 324).

Sa conception positive de l'ascèse et de la mystique, à supposer qu'on la saisisse dans toute sa richesse, nous invite à porter un autre regard sur les différentes traditions spirituelles. Les jugements que Nietzsche a émis sur celles-ci, encore qu'eux aussi aient été plus subtils qu'on ne le dit souvent, sont probablement lourds d'injustice et de

méconnaissance ; ils sont toutefois d'utiles mises en garde, car ils nous poussent à nous demander si c'est bien un souhait d'accomplissement qui fonde les discours spirituels, et non un quelconque jeu de pouvoir ou malaise inavoué. Ainsi conduisent-ils à remettre à sa place l'exigence d'une discipline de vie : elle est nécessaire, mais le fortifiant se change en poison dès qu'on la tient pour une fin en soi.

Concernant la mystique, les thèmes de la prodigalité et du rire peuvent être tenus pour très fertiles, en dépit de leur apparente légèreté. Nietzsche a bien vu quel danger il y avait à exiger la pitié et le désintéressement, et sans doute a-t-il raison de dire que l'amour doit sans cesse s'accompagner d'exigence, ou que l'on gâche le commandement de l'amour du prochain si l'on en fait un prétexte pour maudire l'amour de soi ; à tous ces dangers, la prodigalité offre un contre-poids affirmatif. Enfin, mêler le rire au sacré fait peut-être la plus grande part de l'originalité de Nietzsche en matière de vie spirituelle, et l'idée est sans doute remarquable en plus d'être nouvelle. On use souvent du religieux pour faire régner la terreur ; même le plus doux éloge de la foi et de l'innocence peut cacher la haine de la raison et la peur de la vérité. Il arrive ainsi qu'on exige la soumission au nom du respect, l'abêtissement au nom de la vénération. Mais si l'on joint le rire aux sentiments ordinaires du sacré, cela empêche de remplacer ces sentiments par ce que Nietzsche appelait le sérieux des hommes : la peur de contester la valeur qu'on attribue indûment à une idée, à une personne ou à une chose, et la haine de ceux qui la contestent. Quant à savoir s'il y a effectivement une place pour le rire dans la vie spirituelle, cela n'est plus, me semble-t-il, un problème pour philosophes…

La reconnaissance des richesses de la pensée de Nietzsche ne doit pas nous empêcher de souligner ses faiblesses. D'abord, on peut regretter le côté excessivement individualiste de sa philosophie. Son souci est louable de

soustraire l'individu à l'éventuelle oppression d'une communauté, mais il tend trop à négliger ce qu'une communauté peut apporter de bon. Si l'on s'en tient précisément à la vie spirituelle, on remarque que toutes les expériences qu'il décrit sont solitaires. Nietzsche manque peut-être beaucoup en n'envisageant pas les expériences spirituelles qui peuvent être vécues en communauté, par exemple au cours de célébrations liturgiques.

On pourrait à la rigueur considérer comme une célébration religieuse le spectacle tragique tel que le jeune Nietzsche le concevait. Et de fait, il écrivit à cette époque que « le rituel de la messe rappelle beaucoup le drame musical grec, sinon qu'en Grèce tout était plus clair, plus lumineux… » (« Le drame musical grec », avant-dernier paragraphe). Cette remarque, toutefois, n'aura pas de lendemain, et Nietzsche va se désintéresser du théâtre tragique précisément à cause de son aspect grégaire, la critique du comédien remplaçant l'exaltation du dramaturge. Dans la *Généalogie de la morale* (§18), la communauté chrétienne est décrite comme un instrument néfaste du prêtre ascétique, et les cérémonies du quatrième livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, qui ne font entrer en jeu que les soi-disant « hommes supérieurs », sont toutes des caricatures.

La « solitude » de Nietzsche, au sens de présence authentique à soi-même, était ouverte à de possibles « amis », mais ils ne composent jamais qu'une espérance. Nietzsche considérait l'expérience du Retour comme la plus essentielle, peut-être comme la seule qui eût du prix, et pour la vivre il n'est pas besoin d'amis, encore moins d'une communauté organisée en institution. Nietzsche était conscient de l'importance des institutions, mais uniquement dans leur fonction législatrice (il a beaucoup réfléchi sur le thème des législateurs religieux, ce dont ses prescriptions « ascétiques » les plus concrètes portent l'empreinte), et non, par exemples, dans celles de partage et d'échange. Cette lacune est

d'importance, car il est douteux qu'une expérience puisse porter des fruits, aussi profonde fût-elle, si elle ne s'accompagne d'un engagement concret dans le monde.

Outre cela, on peut se demander si l'attitude de Nietzsche face à la perspective de l'existence de Dieu est entièrement cohérente – où l'on entend par « l'existence de Dieu » celle d'un Dieu unique, personnel, véritable et non symbolique, bref, d'un Dieu absolu. Sans doute ne faut-il pas se charger de soucis dogmatiques au point d'en oublier les questions qui touchent au quotidien et à l'ici-bas (ce que nous avons vu au chapitre II). Mais négliger la théologie, et en premier lieu négliger la question de l'existence de Dieu, c'est aussi se détourner d'une portion éventuelle de la réalité.

Or il semble qu'il n'y ait pas chez Nietzsche une simple négligence, mais une ignorance volontaire des problèmes théologiques. Nietzsche, apparemment, ne *voulait* pas que Dieu existe, il ne voulait même pas envisager cette possibilité. Il croyait être un individu fort, et pensait en conséquence que sa perspective sur le monde était la plus conforme à la réalité ; comme sa nature, son « instinct », lui dictait d'acquiescer à un monde qui se passait fort bien de Dieu, il a probablement jugé qu'il ne fallait pas que Dieu existe. Il estimait que seule l'affirmation d'un monde subsistant par lui-même et revenant éternellement à lui-même permettait de restaurer « l'innocence du devenir » (CI, « Les quatre grandes erreurs », 8 ») : « L'idée de Dieu, écrit-il, était jusqu'à présent la principale *objection* contre l'existence… Nous nions Dieu, nous nions en Dieu la responsabilité : c'est *en cela*, et en cela seulement que nous sauvons le monde. » (*ibid.*). Tout se passe comme si, pour justifier son amour pour le monde, Nietzsche avait conclu par avance le procès de Dieu sans en juger les pièces.

Cela semble bien arbitraire, mais peut-être avait-il une autre raison de ne pas affirmer l'existence de Dieu, ou de ne pas se soucier du problème. Elle pourrait tenir à sa

conception de l'absolu. Un fragment posthume nous renseigne sur la question :

« La fabulation majeure est celle de la connaissance. On voudrait savoir comment sont constituées les *choses en soi* : mais voilà, il n'y a pas de choses en soi ! A supposer même qu'il y ait un en-soi, un absolu, de ce fait il ne pourrait justement *pas être connu* ! Quelque chose d'absolu ne peut pas être connu : sinon il ne serait justement *pas* absolu ! Connaître, c'est toujours « entrer-en-relation-conditionnelle-avec-une-chose-quelconque » – –; un tel « connaissant » veut que ce qu'il dit connaître ne le concerne pas ; et que ce même quelque-chose ne concerne absolument personne : ce qui implique contradiction, premièrement entre le *vouloir*-connaître et l'exigence que cela ne puisse le concerner (à quoi bon connaître alors !) et deuxièmement parce que quelque chose qui ne concerne personne n'*est* pas, et ne peut donc pas non plus être connu. » (XII 2 [154]).

Nietzsche a pour propos de démontrer a priori, en confrontant les notions de « connaissance » et d' « absolu », qu'un éventuel absolu serait inconnaissable, voire qu'aucun absolu ne peut exister. Il s'attaque ici à la doctrine kantienne de l'objectivité, et l'absolu qu'il attaque est la « chose en soi » de Kant. Rien ne prouve qu'il identifiait l'absoluité de Dieu à celle de la chose en soi kantienne, mais, si c'est le cas, nous tenons une explication plus profonde de son refus d'envisager l'existence de Dieu. Si la notion d'absolu implique la non-existence de l'objet, il est clair que Dieu n'existe pas ; si l'absolu est seulement inconnaissable, et si l'hypothèse de son existence est laissée à la délibération pratique, alors il faut conclure que Dieu ne doit pas exister. Si, pour Kant, l'existence de Dieu est nécessaire au salut de l'âme, pour Nietzsche sa non-existence est nécessaire au salut du monde. Même s'il avait bien *voulu* se pencher sur l'existence de Dieu (et qui sait, peut-être a-t-il réellement appliqué les réflexions de ce fragment à l'absoluité de Dieu),

il n'aurait pas *pu* donner à la question une réponse affirmative ; le concept de Dieu dont il faisait usage ne le lui aurait pas permis.

Est-il bien vrai, cependant, qu'un être fort ne voudrait pas penser que Dieu existe, et qu'un philosophe considérant les seuls concepts ne le pourrait pas ? La première question équivaut à celle-ci : faut-il vraiment condamner Dieu pour sauver le monde, et Nietzsche avait-il raison de croire que l'existence de Dieu remettait en cause les acquis de sa pensée ? Il me semble qu'adopter la perspective du « fort » n'oblige pas à renoncer à Dieu. On peut croire en Dieu sans haïr le monde, il se peut même que l'amour pour Dieu redouble celui qu'on a pour sa création. Il n'y a aucune nécessité, même s'il y a un risque, de déprécier le monde lorsqu'on ressent de l'amour pour un Dieu. Il n'est pas impossible d'affirmer l'existence de Dieu sans avoir *besoin* de cette foi pour accorder quelque prix à l'existence ; il n'est pas impossible de reconnaître un sens objectif à la vie, et de concevoir l'histoire comme douée d'une fin, sans croire que ce sens de la vie ferait seul toute sa valeur. La foi n'est pas forcément contraire à la santé, et il se peut même qu'une certaine incroyance naisse de la maladie.

Nietzsche écrit quelque part : « c'est un grand réconfort de penser que dieu n'existe pas » (XIV 15 [30]). Ces mots ne résonnent-ils pas comme un aveu ? Est-ce vraiment le Nietzsche fort et sain qui parle ici, ou n'est-ce pas plutôt la moitié nihiliste de lui-même dont il reconnaissait volontiers l'existence ? Nietzsche disait incarner tout ensemble le plus bas nihilisme et le plus haut espoir ; mais sur le point qui nous occupe, l'existence d'un Dieu personnel, unique, réellement vivant, où donc est le « nouveau commencement » que nous pourrions attendre ? Où est la *tentative* « joyeuse » et « saine » d'exploiter les richesses éventuelles de cette idée ?

Par notre deuxième question, nous demandions s'il était seulement possible de concevoir l'existence d'un absolu, si la notion même d'absolu permettait un « nouveau commencement » en ces matières. Tout dépend de ce qu'on entend par « absolu ». La seule notion que Nietzsche semble en avoir possédée, celle de l'absolu comme inconditionné – celle de Kant – ne le permet probablement pas. Nietzsche n'a peut-être fait, à cet égard, que tirer les conséquences extrêmes du kantisme. On peut toutefois concevoir l'absolu, non comme le contraire du conditionné, comme ce qui exclut le relatif, mais comme ce qui le comprend. Cette notion de l'absolu a toujours existé dans la théologie chrétienne, selon laquelle l'absolu est avant tout une réalité personnelle, un être souverainement libre et créateur, qui donne à chaque être son existence et peut même décider de se livrer à la connaissance des hommes, un être qui peut se priver de son infinité, pourvu que cette privation soit l'œuvre de sa volonté et coïncide ainsi avec l'accomplissement de son amour. Il est frappant de voir quelle distance existe entre le concept d'absolu que Nietzsche semble avoir utilisé, et le sentiment du divin qui l'habitait. S'il avait élaboré un concept d'absolu plus conforme à son expérience, possédant la plénitude positive et la générosité souveraine qu'il attachait à la divinité, n'aurait-il pas approché les fondements de la théologie chrétienne ?

Face aux deux faiblesses qui nous sont apparues, l'oubli de la dimension communautaire de la vie spirituelle, et le mépris ou l'impuissance concernant la question de la réalité de Dieu, un hégélien dirait aussitôt que la philosophie de Nietzsche néglige le concret – reproche fort grave, puisque Nietzsche se voulait fidèle à la réalité entière. Se pourrait-il qu'un idéaliste, malgré un esprit troublé par les brumes de sa métaphysique, ait pour une fois raison contre le philosophe du gai savoir ? Je laisse à mon lecteur le soin d'en décider, car je ne doute pas qu'il soit fort et sain, s'il a pu survivre à ces pages.

BIBLIOGRAPHIE

Pour les œuvres de Nietzsche, j'ai principalement utilisé l'édition des *Œuvres philosophiques complètes* dirigée par G. DELEUZE et M. DE GANDILLAC, parue chez Gallimard. J'ai cependant suivi, pour la plus grande part des passages tirés d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, la traduction de G.-A. GOLDSCHMIDT, publiée dans le « Livre de poche » en 1983. Enfin, j'ai consulté le volume de *Poésies* édité par M. HAAR en 1997 dans la collection « poésie » des éditions Gallimard.

- BIRAULT, H., « De la béatitude chez Nietzsche », in *Nietzsche. Colloque de Royaumont*, Paris, Editions de Minuit, 1967.
- BLONDEL, E., *Nietzsche : « le cinquième évangile » ?*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1980 [Un ouvrage polémique, qui dissipe d'heureuse façon bon nombre d'idées préconçues sur Nietzsche en général et son rapport au christianisme en particulier].
- BRITO Y LANZADA, E., « Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche », in *Revue théologique de Louvain*, 1998 (29), pp. 457-483.
- DELEUZE, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1999 [Livre célèbre, brillant et très riche, mais extrêmement contestable à bien des égards ; négligence quasi totale de l'aspect religieux du « philosophe » Nietzsche].
  ID., « Mystère d'Ariane », in *Philosophie* (Paris), 1987 (17), pp. 67-72.
- DERRIDA, J., *Eperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- DIET, E., *Nietzsche et les métamorphoses du divin*, Paris, Cerf, 1972 [Une approche intéressante, mais qui demeure très générale].

- ELLSWORTH HOOD, C., « Nietzsche contra postmodernism », in *Philosophy today*, 1997, (41-3,4), pp. 424-431.
- GRANIER, J., « La critique nietzschéenne du dieu de la métaphysique », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1968 (52), pp. 389-407.
- HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité* (trad. C. Bouchindhomme et R. Rochiltz), Paris, Gallimard, 1988.
- IJSSELING, S, « Kroniek van recente Nietzsche-literatuur », in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1972 (3), pp. 550-569.
- KAEMPFERT, M., *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und Religionsbezogene Sprache bei Nietzsche*, Berlin, Erich Schmidt Verlag, 1971 [Cette étude philologique est une véritable somme sur la question].
- KAUFMANN, W., *Nietzsche: Philosoph – Psychologe – Antichrist* (trad. J. Salaguarda), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 [Livre excellent et fondamental pour les commentateurs de langue anglaise, mais malheureusement peu connu en milieu francophone; les chapitres sur la méthode de Nietzsche et le thème de la sublimation sont particulièrement intéressants pour nous].
- LEDURE, Y., « Nietzsche et le polythéisme : une approche plurielle du divin », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1977 (61), pp. 533-548.
- MARGREITER, R., *Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche. Zur Frage einer „Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1978 [Tente d'éclairer le problème du divin chez Nietzsche par la distinction de différents contextes « ontologiques » ; ouvrage très technique, et très éloigné – trop peut-être – du texte nietzschéen].
- MOREL, G., *Nietzsche. Introduction à une première lecture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971 [Lecture indépendante, dont le tome 3 est particulièrement intéressant pour notre propos].
  ID., « Nietzsche et le sacerdoce », in *Recherches de sciences religieuses*, 1968 (56), pp. 513-538.
- PFEIL, H., *Von Christus zu Dionysos. Nietzsches religiöse Entwicklung*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975 [Ouvrage ancien – la première édition date des anées trente – mais toujours extrêmement intéressant, notamment pour son exposé de la religiosité du jeune Nietzsche].
- SOJCHER, J, *Nietzsche, la question et le sens*, Bruxelles, Ancrage, 2000.
- VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*, Paris, Cerf, 1972 [La bible sur la question du rapport de Nietzsche au christianisme ; outre cette question, donne un point de vue des plus riches et des plus rigoureux sur la philosophie de Nietzsche dans son ensemble].
  ID., « Nietzsche », in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1982 (vol. I), col. 335-344.
  ID., *Nietzsche l'intempestif*, Paris, Beauchesne, 2000 [Probablement la meilleure présentation en petit format de la philosophie de Nietzsche].
- VAN NESS, P., « Nietzsche on solitude : the spiritual discipline of the godless », in *Philosophy today*, 1988 (32), pp. 346-358.
- VAN TONGEREN, P., « Kroniek van recente Nietzsche-literatuur », in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1986 (2), pp. 280-298; 1999 (1), pp. 97-137.

ABREVIATIONS

A	*Aurore*
AC	*L'Antéchrist*
Autocr.	*Essai d'autocritique* (publié avant *La Naissance de la tragédie*).
CI	*Crépuscule des idoles*
CW	*Le cas Wagner*
EH	*Ecce Homo* (suivi d'un tiret et d'une autre abréviation, renvoie au passage d'*Ecce Homo* où il est question du livre désigné par celle-ci).
GM	*Généalogie de la morale* (les chiffres romains renvoient aux différentes dissertations qui composent l'ouvrage).
GS	*Le gai savoir*
HTH	*Humain, trop humain* (désigne uniquement le premier volume).
In	*Considérations inactuelles* (désignées chacune par un chiffre, de 1 à 4).
NT	*La naissance de la tragédie*
NcW	*Nietzsche contre Wagner*
PBM	*Par-delà bien et mal*
PhT	*La naissance de la philosophie à l'époque tragique des Grecs*
OSM	*Opinions et sentences mêlées*
VO	*Le voyageur et son ombre*
Za	*Ainsi parlait Zarathoustra*

Les chiffres romains non précédés d'abréviations renvoient aux tomes de l'édition Gallimard qui contiennent les fragments posthumes, désignés selon la numérotation standard. On trouvera « La vision dionysiaque du monde » et « Le drame musical grec », textes « mineurs » cités respectivement dans le chapitre VII et la conclusion, à la suite de la *Naissance de la tragédie* (pp. 261 et 289 de la version « Folio » de l'édition citée). Quant aux « Cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été écrits », œuvre citée dans le chapitre I (« Cinq préfaces… »), on les trouvera également en « Folio », à la suite de *La naissance de la philosophie à l'époque tragique des Grecs* (p. 167).

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION 9

PREMIÈRE PARTIE : DISCIPLINE DE VIE 17

Chapitre I : L'idéal d'une nouvelle vie contemplative 19
1. Opposition de la vérité et de la vie 19
2. Idéal d'une connaissance en accord avec la vie, ou d'une vie de connaissance 22
3. L'exemple d'Héraclite 24
4. Oisiveté et paresse 26
5. La *vita contemplativa* dans les œuvres de la maturité... 30

Chapitre II : Principes de la nouvelle discipline de vie 37
1. Régime, climat et délassements 37
2. Sens des prescriptions considérées 44
3. Apparente opposition de la discipline de Nietzsche à la démarche religieuse 46
4. Lien de la discipline de Nietzsche à l'ascèse religieuse : les trois vœux I 48
5. Les trois vœux II : *La généalogie de la morale* 52
6. Distinction et parenté de l'ascèse traditionnelle et de la discipline de Nietzsche 57
7. La « haute spiritualité » 63

Chapitre III : Où l'on découvre un second ascétisme 67
1. Ce qui distingue le fort sous le rapport de la volonté de puissance 67
2. L'hédonisme et la dureté en général 69
3. L'hédonisme et la dureté dans le connaissance : le tragique 73
4. Les vérités réservées au fort : cruauté et petitesse 80

5. L'ascétisme dans la vie intime de l'esprit 84

Chapitre IV : Au-dessus des glaces 91
1. Qu'est-ce que la solitude ? 92
2. Sur le mont des oliviers 96
3. Le secret de Zarathoustra 101

DEUXIÈME PARTIE : PRÉSENCE DU SACRÉ DANS LA VIE 107

Chapitre V : Nietzsche et les dieux 109
1. La divinité des dieux 109
2. Référence au polythéisme antique 112
3. Dionysos 116
4. Créer et devenir son dieu 121

Chapitre VI : Le sacré et la vie 129
1. Indices de sentiments panthéistes 129
2. Indices de spéculations panthéistes 135
3. Spéculations sur le rapport du divin et de la totalité 140

Chapitre VII : L'expérience de l'éternel Retour et son écho dans la vie 147
1. Sur la piste de l'éternel Retour 148
2. Expérience et doctrine 152
3. L'instant du Retour et l'union à la vie 156
4. L'écho du Retour dans le quotidien : la prodigalité 160
5. L'écho du Retour dans le quotidien : le rire 173

CONCLUSION CRITIQUE 183

BIBLIOGRAPHIE 193

ABRÉVIATIONS 197

Achevé d'imprimer sur rotative numérique par Book It !
dans les ateliers de l'Imprimerie Nouvelle Firmin Didot
Le Mesnil sur l'Estrée

Dépôt légal : Mai 2003
N° d'impression : 1.1.5502